Ramón Minieri

Exhumaciones

Río Colorado / Patagonia 2014



Minieri, Ramón
Exhumaciones : de historias omitidas en la historia vigente. - 1a ed. - Viedma : Delvallebajo Editora, 2014.
248 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-45450-2-2

1. Narrativa Argentina. I. Título
CDD A863

• DISEÑO DE TAPAS E INTERIORES
Mariano Blanco | Del Valle Bajo editora

• COORDINACIÓN EDITORIAL
Vildo Pioppi | Del Valle Bajo editora

• EDITADO EN
DelValleBajo ediciones
2014 - 300 ejemplares

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento sin permiso previo del editor y/o autor.

Exhumaciones

de historias omitidas

en la historia vigente

La guardia enterrada del emperador Qin



Wikipedia, artículo Mausoleo de Qin Shi Huang

SEÑAL

Las raíces de la nación están, como las del árbol, bajo tierra. Nuestras calamidades son la ramificación de las calamidades antiguas, que no pudieron ser detenidas o desviadas o acabadas en su origen. Nuestro pasado es el terror, y en el terror seguimos viviendo.

RAFAEL BARRETT, 1909.

Sacar entonces a luz las raíces del terror, esa implicitud, para desarraigarlo. No lejos de ellas, otras raíces nunca del todo sofocadas esperan su tiempo: las del árbol de la libertad.

NECESIDAD DE LA PALABRA

Pero palabra de verdad palabra, la que husmea, la que da vuelta las cosas, la que anda en busca de lo no dicho, la que no se satisface encontrando, porque teme que encontrar la encadene. Quiere ser palabra suelta, callejera; halla su gozo en buscar.

Ejemplo de Qin

Qin fue el fundador del Celeste Imperio. Las medidas que promulgó durante los once años que ocupó el trono del nuevo estado (221 – 210 a.e.c.) lo convirtieron en ejemplo de gobernantes.

Se nos narra que mandó quemar todos los libros de las escuelas confucianas y de ciencias mágicas, y sepultar en vida a 460 sabios que profesaban esas doctrinas. Los sabios habían defraudado al emperador en su búsqueda de la píldora de la inmortalidad, se alega para justificarlo. Pero aparte su propia vanidad, Qin sólo podría haber culpado por su decepción a los alquimistas; no así a los eruditos confucianos, que únicamente prometían el alcanzable milagro de la racionalidad.

Este mismo emperador fue quien dispuso construir la Muralla que separaba la civilización de la barbarie. Los campesinos debieron arrojar millones de huevos en los cimientos: para fortalecerlos, según se creía.

Junto al mausoleo de Quin, cuya cámara mortuoria personal no ha sido aún abierta, se yergue íntegro su cuerpo de guardia, desenterrado hace pocos años. Son siete mil estatuas, siete mil retratos individuales en terracota, que figuran desde el más imponente de los generales hasta el más derrengado de los caballos. Alineados sobre una superficie de dos hectáreas, siguen todos allí, con armas y bagajes, escoltando al monarca.

Sin duda habrá sido notorio el movimiento de tierras y mucho el trabajo de los artesanos para alistar ese ejército de efigies. Por eso resulta extraña la total falta de noticia de esta operación de reclutamiento de fantasmas hasta su descubrimiento reciente y casual.

La China de Quin ha perdurado hasta nuestros días, no sin matanzas que refrescan periódicamente aquella fundación. Hoy, a la vuelta de veinte siglos de reprobaciones al Primer Emperador, los gobernantes del país promueven su culto cívico.

A menudo la fundación de un orden ha conllevado tareas como estas. Un gran imperio nace de alguna gran sepultura colectiva. Para asentar y mantener esos supuestos generalizantes, esos marcos lógicos institucionales que llamamos civilización, nación, se han producido enterramientos y crímenes concebidos como necesarios.

Qin los llevó a cabo de dos modos complementarios. Sepultó a su guardia para resguardarla junto a él y así resguardarse a sí mismo; fue este, dígase, un enterramiento de conservación, de resguardo y de ocultamiento de su fuerza básica. A la vez, sepultó a los pensadores y destruyó los pensamientos que tenían vida propia, independiente de su poder: fue esta una inhumación desinfectante, dirigida a que nada de ellos se conservara. Semejante a este sepelio forzado fue el sacrificio de los huevos en los cimientos de la Muralla.

Los enterramientos de Qin, metáfora y cifra, nos enseñan cómo se funda un orden civilizatorio. También nos señalan que la dominación aspira a la perennidad inmóvil, aún la vicaria de la imagen. Así se engaña quien la ejerce, cuando prefiere la estatua a lo fluyente, que es lo verdaderamente inagotable.

Un orden de dominación no tolera nada que contradiga su vocación de perdurar; no soporta que el conocimiento o el arte no lo ayuden en su empeño, o que simplemente estén para otra cosa. La fundación de un sistema supone la reducción a tipo, la supresión de los modos de pensar y de ser que no alimenten ese orden. Qin sabía esto. La operación tipificadora se produce con la complicidad de los intelectuales, aún de los críticos, que cuestionan aspectos de ese orden desde sus mismos supuestos, o desde los postulados de otro orden que obedece a la misma lógica excluyente.

La historia de Qin, de tan ejemplar, se vuelve mito: es el relato de un acontecimiento, un proceso, pero manifiesta una estructura que

está presente en todo tiempo y en todas las sociedades históricas.

China está aquí, es nosotros mismos. Nuestras murallas, las que vemos y las que no vemos, las que según creemos nos separan de alguna especie de desorden, de barbarie externa, se cimentan en la muerte de muchos vuelos en embrión.



Ahora esta civilización nos está fallando: es tiempo de pensar y hacer otra. Quién sabe si llegaremos a crearla; pero en el proceso de su invención habrá de servirnos exhumar a los enterrados, preguntarnos por los olvidados; ponernos a recordar lo que no se recuerda para decir lo que no se dice y hacer algo distinto de lo que se viene haciendo. Una crítica poética al poder, que nos ayude a disolverlo para dar lugar a modos de pensar, vivir y gobernarse dignos del hombre.

*

¿Dónde está, cómo se compone, cuántos nombres tiene tu Emperador? ¿Qué vestido cubre su desnudez? ¿Qué sabios y qué textos han quedado enterrados en algún lugar baldío de tu persona? ¿Sobre qué víctimas están construídas tus murallas, las de todos nosotros?

*

El pueblo donde vivo sufre un mal de fundación; de fundación material, de suelos. Hay casas en riesgo de derrumbe porque el suelo cede en algunos lugares, y se rajan las paredes. Las lajas de hormigón armado del pavimento se encabalgan, y una contra otra, se rompen los bordes. Continuamente hay cuadrillas trabajando para reparar cañerías de agua, de cloacas, que se han quebrado. En las zanjas abiertas se ven huesos, raíces, escombros.

Entre la ciudad y el suelo se interponen y se acallan edades.

Sublevaciones son exhumaciones.

*

Se oye esta palabra, recuperar. Se habla de recuperar historias, como quien dice algo perdido, que es hallado e incorporado de nuevo a un repertorio, un mobiliario, un inventario.

Mi trabajo aquí no pretende ser de recuperación; más bien estoy contra el oficio de recuperador. Me tienta ser desenterrador y más aún, más allá, resucitador, revividor: el que da vida a esas historias supuestamente muertas, y las vive por sí mismo. Lo de recuperar me suena a marmolería, a empresa de pompas fúnebres de la memoria social, que viene a habilitar un nuevo lugar en el panteón de la colectividad para ciertos huesos, cierto polvo que se nos dice fue valioso. Así, la recuperación es otra modalidad de entierro, una inhumación tardía. Otro matiz de esa palabra me da recelo: recuperar es pariente refinado de recobrar; y recobrar supone volver a agarrar. O hacer finalmente efectiva una deuda aquejada de morosidad en el pago.[1]

Aquí no se trata de sepultar, ni de ejecutar morosos; estas his-

1 Contra lo que podría creerse, "cobrar", señala Corominas, es un "seudo primitivo", extraído de la palabra "recobrar". Es como si el habla hubiera descubierto el matiz de operación de caja que tiene la "recuperación".

torias no me deben nada. Acaso a la inversa, debiera preguntarme yo, si de algún modo me las debo; o cuál es mi deuda con ellas.

Sólo se intenta aquí presentar ciertas historias que fastidian, visitantes marginales. Ponerse de parte de lo furtivo, lo que no encaja; buscarlo, mas no para fundar otra ortodoxia con nuevos subrayados y nuevos silenciados; sino para socavar las nociones mismas de ortodoxia, de subrayado y de silenciamiento. La intención es que estos relatos y estas presencias sigan inquietando, desde la impertinencia y la impertenencia.

Walter Benjamin *"trató de entender el pasado y no de recuperarlo"* señala Adriana Mancini.

Tres veces Ángela

Ángela de Dios dice que el Señor la lleva, ojos abiertos, de visita a los cielos. Que desde allí arriba le muestra a los inquisidores allá abajo, ardiendo en el infierno, por haberse quedado con los bienes de los procesados. Dice que en ese mismo tórrido vecindario se ven muchos clérigos solicitadores, esos curas que aprovechan el poder que les da el confesonario para seducir mujeres. Que el tenedor de Satán pincha también otros bocados de iglesia: frailes holgazanes, teologuillos que disertan sin saber nada de religión, monjas chismosas o amancebadas con clérigos.

Todo esto dice Ángela en Lima, en el año 1690; y muchos le creen. También cuenta cómo Dios se indigna contra los reyes, que en vez de cuidar al pueblo se dedican a desflorar doncellas y engendrar bastardos; en boca de ella las palabras de Él condenan al mal gobierno.

Quizás son más revulsivas sus alabanzas que sus críticas. La beata ha visto en el cielo, junto a Cristo, al finado sastre indio Nicolás de Aillón, santón popular limeño cuyo culto es recelado por la Iglesia; exalta a los monjes agustinos[2], contra los influyentes jesuitas y los dominantes dominicos[3]. Ella viste el hábito agustino,

[2] Los agustinos llevaban aún la mancha de haber sido la Orden a la que perteneció Lutero. Para poder instalar su convento en un inmueble céntrico de Lima, tuvieron que trasladarse de noche; dominicos y jesuitas amenazaban impedirles el desembarco.

[3] El dominico Pedro de Arbués, que como otros cofrades suyos había sido Inquisidor General, había sido canonizado en 1665.

y en esa orden busca sus confesores y amanuenses; no entre los jesuitas, absolvedores de los poderosos. Claro que los dominicos son de cuidar: dueños de la Inquisición, ellos dictan la doctrina, juzgan ideas y dichos; hasta se han llevado para su convento el rosal milagroso que había tenido en su jardincillo Santa Rosa, a la que en vida tanto persiguieron con sus sospechas. Pero Ángela de Dios cuenta que ha visto a los diablos en cogulla de dominicos; y muchos le creen.

En el trasmundo de sus visiones, la beata vive una relación de carne y uña con Jesús, niño u hombre: se abrazan, juegan al carnaval con agua, festejan la noche de San Juan; Ángela mama de la teta de la Virgen a la par del Niño divino. Y el Jesús mozo es cariñoso y loco: ríe, baila y juega con esta amiga.

Todo en ella es acometida, todo es peligroso. Cristo en persona le asegura que ella pescará con Sus redes, no con las de la Iglesia[4]. Y que ella, una mujer cuarentona que se entretiene tocando la guitarra, cantando y bailando, ella misma es Cristo, y Cristo es ella:

"Tú eres mi espejo y yo tu espejo, y tú el lunar de mi cara y yo el lunar de tu cara "... "tú estás injerta conmigo y yo estoy injerto contigo, y mis palabras salen por tu boca "

Así las cosas, no es para Ángela el matrimonio, porque equivale a sujeción, es un enlace donde prima el interés sobre el amor. Tampoco el monacato: los conventos de monjas son un semillero de vicios y habladurías. En cuanto a la carrera eclesiástica, cuando a su cura confesor le ofrecen la parroquia de un rico vecindario, ella lo convence de quedarse junto a sus fieles en el barrio pobre donde estaba.

Todo esto dice Ángela de Dios. Pero estamos en Lima, capital del Virreynato del Perú, centro del poderío español en América del

4 *"tú no vas a pescar con las redes de los apóstoles, sino con las de Jesucristo"...*

Sur; y en 1690, en tiempos de pleno apogeo del dominio de las mentes y las costumbres por la Inquisición.

Quién es, de dónde viene, esta mujer a la que escuchan funcionarios y menestrales, nobles y mestizos, virreinas y mendigos.

Ángela Carranza es hija de clase media y padre ausente: desventajoso sexo, desventajosa filiación, difícil situación social. Este año de 1664 Ángela Carranza cumple los veintitrés, en Córdoba de la Nueva Andalucía, la actual ciudad argentina de Córdoba. En esta sociedad de blasones y títulos, ella es de familia ilustre, pero sólo con lustre, en equilibrio inestable y perpetuo entre la honra y la pobreza. Cuando ella tenía cinco años su padre, un hidalgo español, se fue del país para no volver. Tiempo después, en Madrid, lograría vestir el manto de Caballero de Santiago[5]. Nada más sabemos de él.

Don Alonso de Carranza y Mudarra, tal el nombre del padre de Ángela, es un ausente en los papeles de la ciudad donde residió, esa Córdoba frondosa en archivos.

Los "vecinos"[6] registrados en el cabildo cordobés no llegaban a cien: aunque la población total hubiera sido diez veces mayor, un distinguido peninsular no habría pasado inadvertido. En esta ciudad universitaria, curialesca y mercantil abundaban las transacciones y las actas; se iba a la escribanía casi tanto como a la tienda. Más aún desde que Córdoba se convirtió en puerto, en 1622: un puerto en medio de la tierra. Ese año se había instalado aquí una Aduana Seca, débil barrera para controlar el tráfico incontrolable entre el mundo atlántico y las riquezas minerales del Perú y Alto Perú. Desde entonces se había radicado en la ciudad una numerosa

5 Para ello se investigaba el linaje del candidato, que debía ser de sangre limpia ; de donde se colige que el hombre no habrá tenido antepasados moros ni judíos. (Índice de probanzas de los Caballeros... año 1646.)

6 La condición de vecino, que autorizaba a participar de la vida política de la ciudad, requería tener casa poblada (inmueble y familia), y desempeñar oficio o arte honroso.

colonia de comerciantes; una y otra vez negocios de mulas, ropa de la tierra, plata, solares y estancias, esclavos, oficios y beneficios, motivaban escrituras y cartas. Pero el padre de Ángela no figura en la lista de vecinos, ni en los protocolos notariales, ni siquiera como testigo de alguna operación. No parece que haya intervenido en una transacción, se haya visto envuelto en un litigio por motivos fútiles o graves, o haya merecido mención en ningún documento. Su paso por la ciudad se nos presenta fugaz y oscuro, ajeno al tráfago de los grupos dirigentes. Cuando se va definitivamente a Madrid, está sellando ausencia con distancia.

Por el lado de su madre[7], Ángela también ha heredado honrosos apellidos de hidalgos sin riqueza, los Luna y Cárdenas.

Carentes de caudales y sin hombre en casa, cómo se las arreglan para subsistir Ángela, su hermana Antonia y su madre; para más, por ser "gente decente" deben mantener cierta prestancia que las distinga del común. Algo dejan ver los documentos; Alejandro Moyano Aliaga me dio la pista para hallar el siguiente.

La mañana del 30 de mayo de 1664, cierto suceso requirió la intervención del capitán Francisco de Vera Moxica, teniente de gobernador:

"Serían las dies o onse del día quando se le ha dado avisso como el Capn. Roque Gonsales Freires se encuentra muerto y pasado desta". Un dependiente del finado *"se presentó para que se aseguren los bienes que por sucesión y muerte an quedado asta que este en ley"*. Moxica dispuso *"se constatare la muerte del dicho capn. Roque Gonsales y dada se haga dicho ynbentario como esta mandado."*

Ante todo, se verificó que el muerto estuviera muerto. Vera Moxica junto al escribano de rigor se presentó en casa del Capitán Francisco de Bilches, y nos dice que *"en la sala de ella bi el cuerpo amortajado con el abito del Sr. San Fran.co y por el rostro parecio*

7 Petronila de Luna y Cárdenas. Terminó su vida siendo monja, bajo el nombre de Petronila de la Cruz. De esa familia desciende el historiador Félix Luna.

ser el Capn. Roque Gonsales y al parecer estar muerto y pasado desta presente vida".

Dado por muerto el muerto, a ver qué dejaba. El inventario registró dos esclavos ya mayores, Juan y María, vajilla de plata y ropas del difunto, y los bienes de su tienda: telas finas, hilos, pasamanería, adornos para la vestimenta, papel de escribir y plumas, telas ordinarias de producción regional, sustancias tintóreas y aromáticas, yerba del Paraguay, tabaco, azúcar, cera, jabón... y una veintena de cédulas (pagarés, diríamos hoy) firmadas por residentes de la ciudad en reconocimiento de deudas. El testamento alude a varios deudores; podemos pues suponer que Freyres se dedicaba al préstamo de dinero.

El documento incluye algunos datos de su vida. Portugués de origen, quizás de linaje sefardí, se había radicado en Córdoba hacia 1640. Los pagarés en su poder y su frecuente aparición como testigo en los protocolos de las escribanías, lo relacionan con el grupo de activos comerciantes del camino entre Buenos Aires y el Alto Perú.

Su esposa e hija habían fallecido tiempo antes. El testamento de Gonsáles Freires disponía diversas mandas; cumplidas estas, el heredero universal sería el doctor D. Ignacio Duarte y Quirós, futuro fundador del Colegio de Monserrat, base de la Universidad.

La más importante de estas mandas, por la cantidad de dinero destinada a ella, dice así:

"Item mando que de lo más bien parado de mis bienes se de a Doña Angela Carrança quinientos pesos en plata, y a su hermana doña Antonia otros quinientos pesos en plata por el amor, y voluntad que me han tenido." [8]

Se puede colegir que las chicas habían encontrado una tarea

---

[8] Legado del Capitán Roque Gonsales Freires. Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba. Escribanía 1, Leg. 121 – 4 Expte. 15, año 1664.

que les permitiría sustentarse con decoro: la atención y el cuidado de personas como este mandante.

Ahora bien, esos pesos no le alcanzan a Ángela para ninguna dote: ni matrimonial, ni de ingreso a un convento[9]. El siguiente paso en que la hallamos es viajando a Lima, vía Chile, con su hermana y su madre, en compañía de un funcionario[10]. Allí será Ángela de Dios.

¿Impostora o vidente convencida? A la vista de los hechos de Ángela en Lima, surge la pregunta. Pero antes de responderla, pregunto a la pregunta misma, de dónde surge.

Desde los tiempos de la catequesis, estamos hechos para responder cuando y según se nos interroga: un hábito que merece revisarse, porque no sirve más que para dar siempre las mismas respuestas.

Una limitación mutila ferozmente todo lo que podamos decir de Ángela Carranza, Ángela de Dios: de ella sólo tenemos lo que el inquisidor dice que ella dijo. Escribió 543 cuadernos con más de 7.500 fojas: pero no queda ninguno; todos fueron quemados por mano del verdugo. Y para más, o sea para menos, de aquello que el inquisidor citó o inventó como cita de los dichos de Ángela, nos queda muy poco. En los once mil folios del expediente original contra ella, se copiaban extensos tramos de sus escritos; pero de tamaña hojarasca procesal sólo nos quedan cien hojas; apenas el uno por ciento[11].

¿Cómo llegar entonces a la verdadera voz o a la escritura de Án-

9 Una dote nupcial era de $ 3.000. Para ingresar a un convento, una carmelita descalza "de velo" pagaba $ 1.500, más: $ 250 para ajuar; $ 75 de pensión por año, y $200 por el trámite del Certificado de Limpieza, prueba de que sus antepasados eran cristianos viejos.

10 Cristóbal de Laredo, de las Reales Cajas. Años después, el Inquisidor Valera iba a dar por seguro que Laredo había mantenido una "amistad ilícita" con Ángela.

11 El original fue reducido a cenizas cuando los soldados chilenos saquearon Lima en 1881. Sólo queda una síntesis que el Inquisidor Valera envió en 1699 al Archivo del Santo Oficio en Madrid; allí está hoy, en el Archivo Nacional de España.

gela, cualquiera que haya sido? Se puede proponer un análisis estilístico; distinguir el vocabulario y las frases de Francisco de Valera y las expresiones de la procesada. Sin llegar a la minucia, al cómputo, a los modelos gráficos de la prosodia, es posible reconocer la voz de Ángela, y especialmente las heterodoxas y emotivas referencias propias de ella. De todos modos, siempre queda un espacio para la duda: quizás en algún momento el inquisidor se apropió de tal modo del lenguaje de la rea, que pudo simularlo para afianzar su acusación.

La escasez del expediente puede compensarse o completarse con tradiciones orales como las que espigó Ricardo Palma[12] y con datos de archivo, intentando compaginar lo que se dice que ella dijo y escribió, con lo que hizo; y quizás, con todo eso reunido, vislumbrar quién pudo ser.

Con estas reservas, volvamos a la pregunta. Para no responderla. Quizás ni la propia interesada, al igual que otras iluminadas de estos u otros tiempos, hubiera podido darle respuesta. Son muchas las gradaciones en el reóstato entre la imitación y el transporte, siendo este un delirio más o menos inducido; y quién dice que ambas cosas no puedan coexistir. Pero además, cualquiera fuere la respuesta ¿nos diría algo válido acerca de Ángela? Esa interrogación parece cosa de trámite judicial. Se nos fuerza a optar entre esto y aquello, una entre dos posiciones, ambas existentes y sancionadas: lo consabido trasluce lo instituido.

Ángela fue autora de sí misma: decidida autora de su persona en la sociedad limeña de su tiempo. Se podría decir una creación exitosa, porque hasta hoy, hasta este autor y este lector al menos, la beata Ángela de Dios sigue presente y discutida, a diferencia de lo que habría ocurrido con la joven que cuidaba ancianos en Córdoba.

La persona, esta máscara a través de la cual nos decimos, es

12 Es llamativa esta pervivencia en la memoria: un siglo y medio después de muerta, los limeños aún hablaban de la beata.

una obra de arte. Y toda obra de arte es una isla: no es para entenderla, para reducirla a razón, sino para acercarse a ella, desembarcar, explorarla. Para iniciar la aventura, necesitamos saber en qué latitud y longitud se encuentra esa isla, esa obra: situarnos en las coordenadas de su tiempo y su espacio. Pero además, tenemos que aprender a desplazarnos con las corrientes que traen y sedimentan materiales para esa isla de sentidos; anoticiarnos de los continentes que esas aguas han contorneado, de las fosas en las que estuvieron sumidas. Situación e influencias.

El Dios de Ángela es la palabra de Ángela, y esta palabra obedece a sus afanes: ella es una mujer con iniciativa, ingenio y facundia. Sentía que tenía algo propio que decir y hacer, algo que la diferenciaba de tantas otras muchachas de su tiempo, de su propia hermana, de su madre. De allí nacía su Dios.

Porque, ¿dónde y cómo podía hallar su espacio una persona como ella? Por sus condiciones económicas y sociales, no podía aspirar a un matrimonio ventajoso (en el caso de que lo hubiera querido), ni a un cargo en la Iglesia. La sociedad de su tiempo no daba lugar tampoco para una escritora independiente. Se nos narra la experiencia de travestismo de una mujer, "la monja alférez"[13], que sólo disfrazándose de varón pudo tener su vida propia; pero la cordobesa no era mujer de armas llevar, al menos las de filo y pólvora.

El lugar para Ángela, para lo que llamaríamos su carrera, sólo podía ser alguna vía marginal de la vida religiosa de su tiempo.

Ejemplos no faltaban. A poco de llegar a Lima, presenció allí la gloriosa fiesta de canonización de Santa Rosa[14], muchacha pe-

---

13 Catalina de Erauso (1592 - 1650), "la monja alférez" guipuzcoana, vistió de varón, combatió a los indios en Chile, ultimó adversarios en duelos, estuvo condenada a muerte y fue confirmada en su grado militar y nombre de varón por el rey Felipe IV, a quien asombró con el relato de su vida.

14 Isabel Flores de Oliva, muerta en 1617, canonizada como Santa Rosa de Lima, patrona de América. En la fiesta de 1671 se gastaron ocho millones de pesos en adornos, y se pavimentaron calles de Lima con barras de plata.

ruana a la que frailes e inquisidores habían mirado de reojo. Por esos días ella misma inicia su carrera de visiones y milagros, y empiezan a llamarla o se hace llamar Ángela de Dios. Así accede por un camino lateral, aunque no prohibido, al lugar de conocimiento y poder que era la religión en su época. La relación con ese Dios que ella se hace habrá de ser su profesión: la de beata, que ella misma adquiere. Y su vida.

Quizás el ser humano en plenitud sea el que llega a crear su Dios.

El Dios de los márgenes, tenía que ser este que ella se puso a crear. Trato de entender este momento, este proceso en la autoría de Ángela. Parece haber una ley inexorable de la forma: una vez elegida o asumida, nos demanda consecuencia hasta lo extremo. Ángela, ella con su Dios, había elegido ser distinta, particular; así pues tenía que ser original, en su escritura y en su mensaje religioso. Si hubiera repetido las verdades oficiales, no habría sobresalido; ni siquiera habría sentido que tenía vida propia. Subordinada a lo ya dicho, sólo hubiera sido otra más, una entre tantas. La búsqueda de individualidad, sumada a su posición marginal la lleva a decir lo que nadie dice; y la convierte en vocera de otros marginales y otras marginalidades.

Impostura o identificación, vaya a saberse. Atentos a las costumbres argentinas, habría que agregar una tercera posibilidad: la impostación. Eso que ella se pone a decir y hacer ¿es un fingimiento consciente, o ella se apropia su dramatis persona al punto de una identificación total; o, sin mayor deliberación, incurre en un *como si*, posición en la que siente la seguridad de un papel ya establecido? Hay infinitos puntos intermedios entre esos extremos; a saber en cuál ubicarla; o si importa esa distinción, a la hora de escucharla.

Somos como nos decimos; o de tanto decírnoslo, nos convencemos de que lo somos; los discursos que circulan y nos apropiamos, nos hacen. Los textos de Ángela juegan un juego de vaivén: ella diseña su personaje, y éste la define a ella, con las palabras de lo

extraoficial, lo que camina al filo de lo vedado, la crítica y la bohemia religiosa de su época.

Por eso dice lo que ninguno se atreve a decir, atribuyéndoselo a Dios. Su historia personal, transcurrida entre dentro y fuera de la gente decente, le afiló la mirada para ver las miserias de los grandes, las grietas de las instituciones; y esa percepción viene a enrostrarla como noticia venida desde el cielo. Un ataque celestial: quizás el más amenazante, para un orden que se presentaba asentado en la voluntad divina.

Y qué corrientes llegan y contornean e impregnan esta isla, esta obra de Ángela Carranza llamada Ángela de Dios, qué sedimentos e impulsos pueden traer esas corrientes.

Cuando siente que ella es Cristo y que no necesita mediación, Ángela se identifica, posiblemente sin saberlo, con una corriente de pensamiento y sensibilidad religiosa que está en el aire de la época y en el cristianismo español desde el siglo XVI: el alumbradismo[15]. Caro Baroja lo define como una forma de bohemia religiosa: preferencia por el camino antes que la llegada, la vida antes que la institución, la emoción antes que el dogma. Nunca estos devotos, seguidores de un sendero propio, intentaron formar un grupo estable, una secta, una iglesia. Según Sánchez Dragó, se negaron a usar la cachiporra tanto como la polémica. Tan sólo proponían un modo de acercarse a lo divino: eran los *dexados*, los que se recogían, se retiraban a su interioridad, se abandonaban, y de ese modo se entregaban a la visita íntima de lo trascendente.

Hubo alumbrados; pero más, hubo alumbradas. Quizás Ángela fue la que más lejos llegó, al sostener su identidad con Cristo. Los inquisidores acusaban a personas como ella de "tomar el cielo por

---

15 El vocablo nació en el convento franciscano de Pastrana, en la castellanísima provincia de Guadalajara. El movimiento venía de antecedentes más remotos, pero desde este lugar se expandió en tiempos modernos.

16 *Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan.* Mat., 11, 12.

asalto". De eso se trataba, y a eso había incitado el propio Cristo[16]. Mal año para las administraciones interesadas de la culpa y la disculpa, las burocracias de la salvación externa: sin confrontar, los alumbrados desmentían la necesidad de la Iglesia misma. Por esta misma falta el Inquisidor de Dostoievsky llegó a condenar al propio Salvador a la hoguera.

Este modo de creer y vivir la religión estaba en el aire de la época. Quizás una corriente como ésta debía existir siempre, porque es la reacción del sentimiento religioso frente a la jerarquización y la dogmatización.

Lo cierto es que sólo en estado difuso, sin sede ni organización, pudo subsistir el alumbradismo; de haberse encarnado en una entidad cualquiera, lo habrían aplastado con facilidad. Se lo ha considerado extinto en España y en el siglo XVII; pero condenas y llamaradas siguieron encendiéndose para los alumbrados hasta comienzos del XIX[17]. ¿Acaso los perseguidores creaban o alimentaban la figura de los perseguidos; acaso estos últimos encontraban en la definición del perseguidor la forma de sus anhelos? Timothy Mason, fundador de la Nueva Criminología, llama a este proceso "construcción de lo demoníaco". Se asigna a alguien el papel de "malo" siguiendo un argumento preestablecido, una "configuración narrativa" tácita, anclada en arcaicos patrones culturales, que deforma la crónica de los hechos. Y los propios réprobos se ponen el traje que ese relato les asigna. Visto así, el alumbradismo está en el límite entre ser y no ser, entre invención del perseguidor y confesión de la víctima.

Teorías aparte, lo cierto es que las hogueras ardían.

Ángela se ha hecho famosa en Lima; es Ángela de Dios. La gente se disputa sus reliquias, zapatos usados, recortes de uñas;

---

17 En el auto de fe de Sevilla de 1781 se le aplicó garrote (por compasión, en lugar de hoguera) a la Beata Dolores; y todavía en 1803, en el de Lima, fue "reconciliada" (perdonada tras pedir perdón, de resultas de un proceso ablandador) la Madre San Diego.

según el Inquisidor, se las encuentra hasta en Roma. Trae del Cielo, donde Dios mismo las ha bendecido, canastas llenas de campanillas, ramilletes de romero, y cuentas de rosario de cristal de distintos colores, según cada Santo y su especialidad. Las de San Gerónimo sirven para convertir infieles; las de San José para guardar la castidad; las de Loyola, contra el diablo; las de San Miguel alejan los ladrones; las de San Juan previenen la peste, el mal de corazón y de sobreparto… Y todas ellas trasuntan los anhelos y temores de aquella sociedad.

El romero, al igual que otros componentes del vocabulario simbólico de Ángela, enraiza en una tradición precristiana apropiada por el catolicismo. Considerado curativo y protector contra los malos espíritus y la muerte en la antigua Roma, llegó a ser la planta representativa del peregrinaje. Protege al que se atreve a dejarlo todo en pos de la iluminación, camino a Finisterre, a la muerte y al regreso desde el mundo de ultratumba. Consciente o no de este significado, la beata agita la planta de magia, muerte y sabiduría.

Ángela de Dios aconseja a funcionarios, prelados y gente distinguida; se la llama "la abogada del pueblo". Tanta influencia la torna aún más peligrosa; despierta celos y rencores. En torno a ella se polariza la sociedad limeña; para muestra, un relato que recogió Ricardo Palma, fresco aún a ciento setenta años de su presunta ocurrencia.

"En el Mapa, curioso periódico que por 1843 publicó en Lima el cronista Córdova y Urrutia, hemos leído que la Carranza iba un día lluvioso por la calle del Rastro y que, por cuestión de acera, tuvo reyerta con un fraile francisco. Este cogió a la beata de un brazo y la hizo caer sobre el lodo de la calle; pero tan influyente y respetada era Ángela, que la sociedad limeña se conmovió por el ultraje"… "y el pobre fraile purgó su pecado de irascibilidad con dos meses de encierro en la cárcel del convento. El reverendo era vengativo"… "se echó a espiar a la beata"… "adquirió pruebas de que no era santa, sino grandísima pecadora"… "fue a la Inquisición e hizo denuncia en forma."

Era cosa grave la "cuestión de acera": se llegaba a matar o morir en duelo por la prioridad en el paso, a tal punto que Carlos III tuvo que promulgar una ley para evitar esas muertes. La anécdota da cuenta de la influencia de Ángela y de la intensidad de los enconos que suscitaba. Y trasunta una polémica de Palma consigo mismo; pocos renglones antes había señalado que ella *"tanto en su patria como en el Perú supo mantener su reputación de casta y honrada, sin que alcanzasen a mancillarla las calumnias de sus enemigos"*. Esta vez, en cambio, da crédito a la denuncia del fraile francisco.

El olvido de Ángela comenzó con su captura. El 21 de diciembre de 1688, a las dos de la madrugada según era el procedimiento, la calesa verde de la Inquisición se la llevó de sopetón hacia seis años de encierro, secreto y proceso implacable. Tapiada su casa, incautados y vendidos sus bienes, comenzaba su primer silenciamiento. Si ya de por sí el procedimiento inquisitorial era arbitrario, a Ángela le tocó además estar sometida a un paradójico tribunal de un solo juez, el atrabiliario Francisco de Valera; los otros dos habían muerto, y durante todos esos años no se los reemplazó.

La pieza principal de la acusación fueron los escritos de la beata. Sobre un resumen de ellos, de tan sólo unos setecientos folios, dictaminaron los calificadores del Santo Oficio, y al fin Valera dictó una sentencia que condenaba a la procesada por *"embustera, blasfema, sospechosa de pacto con el demonio, ilusa o alumbrada y hereje "*. Aparte la aparición en el auto de fe, se la penaba a cuatro años de reclusión en un convento, otros diez de destierro, la prohibición de hablar de sus experiencias y la privación de papel, tinta y plumas *"para que no escriba"*.

Hay matices de penumbra en el texto de la condena: se nos dice que Ángela sólo es "sospechosa" de pacto con el diablo. La conjunción "o" sume a toda la cláusula en un juego: lo de Ángela pudo ser herejía... o pudo ser ilusión. La retorcida sintaxis favorece la duda; quizás exime de responsabilidad a quien así dictaminaba.

Otros renglones del dictamen son perlas del ensañamiento: se le prohíbe a la beata usar el nombre que se ha dado, y con ello

ser criatura de su propio verbo. Y sólo podrá comulgar en determinadas festividades religiosas (esta limitación se entendía como castigo).

La sentencia se publicó el 15 de diciembre de 1694; para el día 20 estaba previsto el auto de fe. Curiosamente, a las dos de la madrugada del día 16 se produjo un asalto ("supuesto" asalto, según José Toribio Medina) al reducto de la Inquisición en Lima. Los atacantes incendiaron el cuarto del tesoro. Dominicanos, jesuitas y soldados acudieron al grito de alarma, con hachas y botijas de agua. No hubo pérdida de dinero: raros ladrones esos. Y el mismo día del acto de fe, hubo gresca entre distintos grupos en las calles de la ciudad.

Pero el acto se llevó a cabo, y Angela, encapuchada bajo la coroza, con una soga al cuello y la vela verde de los herejes en la mano, fue el plato fuerte del espectáculo.

Después, se remachó el silencio. La sentencia fue por demás prolija y rigurosa en relación con los escritos de la condenada; estos quedaban proscriptos

"sin que puedan / los fieles */ tenerlos, leer los originales, ni copiados ni traducidos en cualquier lengua que sean, ni venderlos, ni imprimirlos, ni rasgarlos, ni quemarlos, ni referir de memoria lo en ellos contenido, debajo de excomunión mayor, pena de quinientos pesos y otras a nuestro arbitrio, porque así conviene al servicio de Dios nuestro Señor y a la mayor exaltación de su fe, y lo contrario haciendo, procederemos contra los inobedientes y rebeldes como contra personas que sienten mal de las cosas de nuestra santa fe católica, apostólica y romana ".*

371

Leyda su sentençia con meritos, y abjure de Vehe-
menti; y despues sea reclusa en vn Monaste-
rio, o recogimiento, donde el tribunal le señala-
re sin habito de Beata; y que no vse del nombre
de Angela de Dios sino del que tiene por sus Padres;
y que dha reclusion la guarde por tiempo y espa-
cio de quatro años, y el primero de ellos ayune los
Viernes, y que confiese, y comulgue las tres pascuas
del año, y las festibidades de la Santissima Vir-
gen, y que si quisiere confessar, y comulgar cada
mez, se le permite, y que se le priue de papel tinta y
plumas para que no escriua ni trate ni comunique
con persona alguna de revelaçiones por escrito
ni de palabra; y que las materias de su espiritu-
no las comunique sino con los Saçerdotes que el
tribunal le señalare.= Y que por edictos publicos
se recojan y prohiban en todo el distrito de esta
Inquisiçion, las quentas, Rosarios Cruçes, Meda-
llas, Campanillas, velas, Cenzerros, espadas, Re-
tratos, firmas, Pañuelos, y Vendas mojadas en
su sangre, muelas, Vñas, y todas las demas cosas
suyas que como Reliquias o devoçion se guardan
y retienen.= Y assi mismo los traslados que huvi-
ere en el todo o en parte de sus escritos, y quadernos
y los 542 quadernos borradores, y apuntamien-
tos que escriuio y dicto, y se le aprehendieron, y
se han recogido por este santo officio se quemen jun-
tamente con sus retratos.= Y que sea deste-
rrada de la Corte de Madrid, y de la Ciudad de
Cor

A. H. N
INQUISICION

Sentencia de Ángela Carranza, folio 371 del expediente citado.

Si se considera que la herejía era crimen de lesa majestad, penado con la muerte, se comprenderá el peso de esta amenaza para un eventual lector o coleccionista.

Cordova del Tucuman por 10 años, y que no lo que-
brante pena de cumplirlo doblado = y que se le bu-
elban sus bienes
El ordinario, y vn Consultor theologo dixeron
se conformaban con todo lo referido, con que la abju-
racion fuesse de levi, y la reclusion perpetua y obedi-
encia total ala superiora del lugar donde fuesse re-
clussa tomando disciplina los Viernes por espacio
de Vn año, y que los Sabados del primer año ayune
a pan y agua; y que los lunes, y miercoles diga su
Culpa en el refectorio, y que la superiora la amones-
te porque hace esta penitencia; y que postrada en tierra
passe por ensima de ella la comunidad en los dias
referidos.
Formose la sentencia segun el Voto del In-
quisidor con quien se conformó la mayor parte de
los Consultores Juristas y theologos
Pronunciose dha sentencia en auto particular
de fee que se celebró por el Inquisidor D.or Fran.co
Valera que asistió solo en la Iglesia del Con-
uento grande de Santo Domingo de esta Ciudad
de Lima; presente la dha Rea, y otros Reos que
tambien salieron al auto en 20 de Diziembre de
1694 = y acabado dho auto hizo la abjuracion =
y a esta Rea se le señalo para que cumpliese su
penitencia el recogimiento de Beatas de nuestra
Señora de las Mercedes, que demas de ser Una
Cassa de mucha Virtud, y buen gouierno, se gu-
arda Clausura en ella, y está retirada del comer-
de

Sentencia de Ángela Carranza, ibid., folio 372.

En el archivo de la Inquisición de Córdoba he encontrado papeles que años después seguían a la husma de las huellas de Ángela; cartas en las que Valera le ordenaba al Comisario del Santo Oficio en la ciudad que buscara testimonios escandalosos de la vida de ella, desde su etapa prenatal durante la cual supuestamente había ladrado como un perrito en el vientre de la madre; de jaranas, amoríos, abortos, partos también de perritos. La pesquisa de Valera resucita arcaísmos: la asociación con el perro, animal asociado a brujerías y demonios; o la supuesta epilepsia de la condenada, que cuando era niña padecía ataques de "gota coral", a cuyo regreso enrostraba sus faltas a los conocidos, como si los hubiera visto

cometiéndolas.

Ya para entonces Ángela estaba encerrada y acallada; pero por lo visto Valera creía necesario hallar más argumentos para una condena no muy fundada, y los buscaba en la vida privada de la rea.

El inquisidor procuró eliminar hasta el menor recuerdo de ella. En las ciudades del Virreynato los Comisarios recibieron orden de recoger, so pena de excomunión, sus reliquias. Desde Lima se acusaba recibo de un envío llegado de Córdoba:

"Con su carta de 28 de Abril, reciuimos en este Santo Oficio las Cuentas, Rosarios y guarnición de espada que repartió Dª Ángela de Carranza" (ni aún entonces dejaba de ser "doña").

El operativo amenazó demoler muchas casas ilustres de la ciudad de los Reyes. El IV concilio de Letrán (1215) había ordenado: *"toda casa que hubiere servido de asilo a herejes, sea arrasada"*. Para hacer cumplir ese canon, la Inquisición de Lima ordenó derribar todas las moradas en cuyos cimientos se hubieran colocado cuentas benditas de Ángela para su protección. A cambio del pago de una fuerte compensación al Santo Oficio, los propietarios limeños lograron esquivar la piqueta. ¿Seguirá por allí alguno de esos abalorios?

Los confesores de Ángela, dos agustinos, fueron procesados también. El padre Híjar, cura de San Marcelo, hubo de reconocer como falta el haber rechazado, por consejo de ella, el cambio de su parroquia de un barrio pobre por otra situada en lugar de más posibles.

Hasta el momento no hemos hallado referencias de Ángela posteriores a 1694. Ricardo Palma recoge la versión de su muerte en el beaterio de Lima donde se la recluyó, "más loca de lo que había vivido en sus buenos tiempos de escritora teóloga." Otra calificación que descalifica a los escritos y a la propia Ángela.

Domingo Faustino Sarmiento es uno de los fundadores de la

Argentina moderna, como estado político y mental. Su libro *Recuerdos de provincia* es parte de esa fundación. Se lo ha interpretado como una presentación de Sarmiento ante la sociedad y la política de su tiempo: contra la propaganda rosista que lo denigra, él exhibe su linaje de "gente decente" de provincia, íntegra y pobre, que padece con la decadencia de una región expoliada por las guerras y el caudillaje. Pero el libro va más allá de esa defensa: somete a crítica al orden de Rosas y sus partidarios, al que entiende como rezago de los tiempos coloniales, y propone sustituirlo por un proyecto racional de nación y estado.

En este libro se sustenta buena parte de la memoria y la desmemoria de nuestra nación; y en él, Sarmiento le dedicó un extenso espacio a Ángela:

"Era la inquisición de Lima un fantasma de terror que había mandado la España a América para intimidar a los extranjeros, únicos herejes que temía; a falta de judaizantes y heretizantes, cebaba de cuando en cuando alguna vieja beata que se pretendía en santa comunicación con la Virgen María"... "después de largo y erudito proceso, hacía de su flaco cuerpo agradable y vivaz pábulo de las llamas con grande contentamiento de las comunidades, empleados y alto clero, que por millares asistían a la ceremonia.

Existen en Lima varios procesos de autos de fe, entre ellos uno muy notable contra Ángela Carranza, natural de la ciudad de Córdoba del Tucumán, quien pasó a la ciudad de Lima por los años de 1665, y empezó a adquirir fama de santidad y de favorecida del Cielo. Diose a escribir sus revelaciones ocho años más tarde, diciéndose asistida e inspirada por los doctores de la Iglesia. Estos escritos llegaron a componer más de 7.500 hojas, en forma de diario, hasta el mes de diciembre de 1688, época en que cayeron en poder del Santo Oficio de Lima, el cual los calificó de heréticos y blasfemos. Encerrada en las cárceles de la inquisición el 21 de diciembre de 1688, entablaron contra ella un proceso que duró por espacio de seis años, resultando condenada a "salir en auto de fe público en forma de penitente, con la vela verde, soga a la garganta, y a

estar encerrada en un monasterio por espacio de cuatro años". La ejecución de esta sentencia tuvo lugar el 20 de diciembre de 1693, como consta de una relación publicada en Lima por la Imprenta Real el año 1695. El nombre de esta mujer se conserva aún en todos los pueblos del Perú " /. . ./

"El gran delito de esta beata fue prendarse de un amor místico muy subido de dos personajes pacíficos de nuestra historia cristiana: Santa Ana y San Joaquín, a quienes describe con todos sus pormenores. "Era nuestra señora Santa Ana, muy hermosa, algo metida en carnes, befa de labios, las manos muy blancas. Y San Joaquín, de facciones toscas y nariz grande; aunque viejo no inspiraba asco a su esposa, porque era aseado y se vestía bien. Del preñado de la señora Santa Ana nacieron Cristo y María, pero Cristo como cabeza de María; y cuando Cristo nació de la señora Santa Ana renacieron también Joaquín y Ana; y cuando Santa Ana alimentó con su leche a la Virgen Santísima, Jesucristo también la mamaba; y de los pechos de Santa Ana solamente mamaron Cristo y María, pero quien primero mamó fue Jesucristo ".

Como nación, nos han nombrado y engendrado poesías; pero nos han fundado ensayos. Este género mixto, grifo de historia, ciencia, literatura, y periodismo más o menos durable, es vehículo eficaz para la difusión de una ideología, la imagen de un orden que promueve acciones y las justifica. Conforme a esa idea de orden, el ensayo refracta la memoria de un modo particular: habrá episodios que se exalten en el recuerdo, otros resultarán omitidos, y todos de algún modo distorsionados. Ángela entraba en la Argentina moderna por la vía del ensayo de Sarmiento, y allí ocupaba un momento en la memoria, como figura grotesca, para ser descartada de inmediato.

La selección de ciertos rasgos y la omisión de otros para trazar la semblanza, así como la ironía del texto del sanjuanino, pueden explicarse atendiendo a la intención que preside este libro suyo del exilio: la crítica a Rosas y los caudillos, a la Argentina "bárbara" que ellos representan. El verdugo de la Confederación, señala Sarmien-

to, hace lo mismo que otrora hacía la Inquisición. A falta de verdaderos herejes, el Santo Oficio indiano los fabricaba; de igual modo, a falta de unitarios que ejecutar, el rosismo se encarniza con Camila O'Gorman, su hijo y su amante *"para hacerlos matar como a perros, a fin de refrescar de cuando en cuando el terror adormecido por la abyecta sumisión de los pueblos envilecidos. El despotismo brutal nunca ha inventado nada de nuevo."*

Para Sarmiento, Ángela es sólo Carranza, y no Ángela de Dios; es además, y nada más, un caso: un insecto clavado en una colección, en una entomología de lo insignificante. Además de ejemplificar nuestro atraso, servía como admonición para la gente decente: cuidado, se les dice, es peligroso convivir con los monstruos asociados del tirano y la chusma. La individualidad de Ángela quedaba fuera de este recorte.

Por otra parte, Sarmiento describía la acción conjunta de dos mecanismos básicos de control social e intelectual que ya funcionaban como sostenes del Estado y de la dominación en el siglo XVII: el terror y el espectáculo, anudados por entonces en el ritual y los símbolos del auto de fe.

¿De dónde tomó Sarmiento los rasgos para su retrato de Ángela? De la *Relación completa y exacta del acto público del 20 de diciembre de 1694* escrita por José del Hoyo, autorizada por el Santo Oficio y publicada en la propia Lima en 1695. El autor era funcionario de la Inquisición limeña. Nuestro autor da por cierto lo escrito por Del Hoyo.

Más de una vez he releído *Recuerdos de provincia,* no sólo por el gusto de su prosa y de su trama; me invitaba a ello el consejo del maestro Ezequiel Martínez Estrada, para quien este libro, y *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio Mansilla, eran de lectura obligada para entender nuestra Argentina. Digo que leí más de una vez el libro de Sarmiento, y nunca sentí curiosidad por ir más allá en la indagación sobre Ángela. No parezco ser el único para quien esa escritura ha resultado lapidaria: describe, ridiculiza, juzga y sepulta. La escritura obtura, y puede ser una sepultura.

La referencia a Santa Ana debiera haber invitado al menos a

una exploración. Ángela de Dios pone como clave de una genealogía sagrada a esa madre carnal, no virginal; nos recuerda la figura simbólica arcaica de la Gran Madre, deidad que reaparece periódicamente, cambiando nombres y trajes. Las recientes investigaciones de Juan Carlos Sánchez Sottosanto (v. bibliografía) aportan datos y razones en torno a la versación teológica de Ángela y a la raigambre de sus afirmaciones sobre el linaje del Salvador, su madre (o sus madres) y la inmaculada concepción de María.

Lo cierto es que en el libro de Sarmiento la beata sirve otra vez, segunda vez, para la fundación de un orden.

Víctima repetida, lo fue Ángela; su tercera ejecución data de 1896.

La generación de Sarmiento ocupó el poder político y organizó el estado entre 1853 y 1880. El propio escritor fue presidente (de 1868 a 1874), y dejó una fuerte impronta en el sistema educativo nacional y en el imaginario de nuestra historia.

Entre 1880 y el Centenario, otra generación vino a formular un modelo de organización, a la vez político, cultural y social. El lema de este grupo lo cifró en dos palabras Julio Argentino Roca: "Paz y Administración". Es decir basta de revoluciones y conmociones, basta de estériles debates; hay que administrar, esto es, hacer a un lado lo personal, disponer de las cosas (y de las personas como cosas) con criterio racional, científico. La política debía ser sustituida por la ciencia.

A la distancia, cuesta percibir la fuerza del impacto renovador de la llamada "generación del 80". Sarmiento mismo fue refundido para esta nueva fundación: pasaría a ser recordado, hasta nuestros días, como el promotor de la educación pública, y no por sus críticas a la oligarquía terrateniente, o por haber favorecido una reforma agraria. Su imagen de hombre apasionado y "loco" ha contribuido a esta nueva fundación. Es el idealista que debe dedicarse al aula, a preguntarle a la mujer por la utilidad de sus incisivos, y a sostener una ortografía caprichosa. Y allí se lo dejaba.

El estilo de los 80 llegaba hasta los símbolos presentes en la vida

cotidiana: en el caso de la ciudad de Córdoba, pude ver el cambio de época en un elemento omnipresente, las rejas, balaustradas y balcones. El forjado de los herreros criollos, con sus motivos de vieja data (la flor del pensamiento, la tracería) fue desplazado por el hierro fundido en el que campeaban los símbolos del segundo imperio francés: antorchas, fasces, leones. Primero se importaron de Francia las rejas; posteriormente, los moldes para fundirlas en el país.

Otro lema equivalente era el que recitaba el grupo gobernante de esos años: "Positivismo e higiene". El positivismo, doctrina de los llamados "sociólogos" franceses, Auguste Comte y Emile Littré, se ofrecía como base para una ciencia de la sociedad, una mecánica que permitiría resolver sus problemas racionalmente, ponerla a resguardo de conmociones y zozobras, y garantizarle el progreso indefinido[18]. Esta posición reaccionaria en traje progresista (moda frecuente en estas tierras) iba acompañada por la práctica de la higiene social: había que vacunar a la sociedad contra los revoltijos, las fiebres revolucionarias, la protesta, el delito; había que extirpar en estado naciente los virus que podían infectar a los agentes sociales. Conforme a esta lógica, la profesión de médico era la antesala del ministerio o de la autoría literaria[19]. En la caja de remedios e instrumentos de la higiene social se encontraban: el culto prefabricado a los héroes patrios en la escuela, los patronatos para infantes huérfanos o díscolos, las instituciones de internación para los anormales de varia índole, la Ley de Residencia que permitía expulsar a los inmigrantes agitadores, el arrinconamiento y eventual exterminio de poblaciones que obstaculizaban el proyecto de

18 A más de los roquistas (el propio Roca, Eduardo Wilde, J. Bialet Massé, Victor Mercante, Miguel Cané, José M. Ramos Mejía, Carlos O. Bunge, Ernesto Quesada, Juárez Celman...) fueron positivistas Juan B. Justo y José Ingenieros, fundadores del socialismo argentino.

19 Entre otros, José Ramos Mejía, creador de la liturgia escolar, y José Ingenieros (ambos alienistas y autores de libros históricos, sociológicos y filosóficos); Pedro Agote (creador del Patronato de niños); el político y escritor Juan B. Justo, el fundador de la "educación física", Enrique Romero Brest; y los ministros de Instrucción Pública Eduardo Wilde (también escritor) y Rómulo Naón.

progreso, el presidio de Ushuaia, la idea del criminal nato, que debía ser segregado aún cuando no hubiera cometido delito alguno. Conforme a esta concepción, algún cirujano progresista le recortó los pabellones auditivos al tristemente célebre Petiso Orejudo, creyendo que así corregiría su temperamento criminal. En la misma panoplia de medidas estaban las mejoras sanitarias, la modernización de la relación laboral, la eugenesia, la "educación física", la provisión de "casas baratas", el urbanismo que, siguiendo también preceptos franceses, haría imposibles los motines mediante anchos bulevares y diagonales, como en la ciudad de La Plata. Hoy se diría, una sabia mezcla de tácticas de inclusión, prevención y represión.

Ángela fue incorporada a una nueva versión de una memoria útil, como los grandes cantos rodados que se agregan a las hiladas de ladrillos en las iglesias coloniales; y otra vez mediante un ensayo, publicado en 1896 bajo el título *Reseña histórico - descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata.*

Daniel Granada, su autor, había nacido en España en 1847. Desde su niñez vivió en Montevideo, donde llegó a destacarse como juez, profesor de Derecho e investigador de la historia y el folklore regionales. En 1904 volvió a su país natal, donde permanecería hasta morir en 1929.

Estando en nuestras tierras, y tras un exitoso *Vocabulario rioplatense razonado* que gozó de amplia difusión en Europa, Granada publicó la *Reseña.*

La historia de la iluminada cordobesa se inserta en este libro en el marco de un juicio global del autor sobre las creencias populares en los siglos XVII y XVIII:

"Los retoños de las ideas supersticiosas así amalgamadas /indígenas y europeas/ extendiéronse por campos y ciudades, como la mala hierba que invade los terrenos labrantíos"...

En su copioso herbario de cizañas, Granada recolectó hechiceros, prestidigitadores, evocadores del demonio, astrólogos, clérigos ardorosos, adivinadores... y *"las mujeres iluminadas / que / cons-*

tituían por sí mismas una plaga". Estas "*hacían milagros, recibían favores del cielo, tenían visiones y revelaciones, adivinaban y predecían, daban fructuosos consejos y sanaban a los enfermos*". En el interior de esta heterogénea y dudosa compañía quedó incluída Ángela. Otras operaciones retóricas, como la clasificación y la enumeración desde la exterioridad, sirven en el texto citado como armas para un programa de reducción y olvido.

Reproduzcamos alguno de los renglones que Granada le dedica a Ángela:

"Para llenar con la mies católica las trojes del infierno, habíase valido (como suele) el demonio de una de esas mujeres que llaman beatas. Lo era esta tucumana del hábito de San Agustín. Era la "maestra de la mística", la "abogada del pueblo", la "maravilla del orbe". Juzgábase compendiado el cielo en aquella mujer. Distribuía reliquias, prendas santificadas y amuletos, de los que muchos llegaron hasta la misma Roma. En los quince años que la tal Ángela de Dios ejerció su ministerio, escribió quince libros en materias teológicas, comprendidos en quinientos cuarenta y tres cuadernos, con más de siete mil quinientas fojas. Tuvo engañados hasta a los virreyes y arzobispos. Era vana y arrogante, impaciente, iracunda y codiciosa en extremo. Fallóse su causa en 20 de diciembre de 1694."

Granada no le concede a Ángela ni la cortesía de un verbo en potencial. Nos dice que ella "era" todo lo que antes se había dicho que era; la incluye en una ristra de "supersticiones". Los juicios de este autor copian los de la *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima* de José Toribio Medina; y este a su vez los había copiado de las cartas del Inquisidor Francisco de Valera al Consejo del Santo Oficio de Madrid.

Al presentar el caso de Ángela, Sarmiento lo hacía para advertir a la gente decente (las clases medias, diríamos hoy) contra la adhesión al régimen anticuado y despótico de Rosas. Daniel Granada quiere recordar y ampliar esa admonición, para preservar al pueblo

de malas influencias. Pocos párrafos antes de Ángela, justifica el proceso contra Francisco de Aguirre, apresado y condenado por el Santo Oficio en 1566, señalando que

..."creería uno estar oyendo en los labios del soberbio conquistador de Chile y Tucumán los mismos dicharachos que a ley de frases retóricas espetan hoy día a la muchedumbre oradores y escritores populacheros."

Los peyorativos que erizan la frase de Granada muestran adónde apunta con ella. Él habría querido un pueblo ilustrado, ajeno a la astrología, los oradores de verba airosa, las visionarias... y los escritores populares. Se encarniza contra las *"composiciones gauchescas"*, *"los dramas criollos, en circos, bajo un toldo, por hombres vulgares: espectáculo por demás grotesco"*. Rechaza *"la fácil, cuanto incorrecta, pluma de D. Eduardo Gutiérrez"* y su *Juan Moreira*, así como otras relaciones de *"la vida asendereada, criminosa y triste del paisano."* Considera que el gaucho está en extinción, por lo que conviene recordarlo con rasgos nobles, adecuados a la moral general, la ciencia y el orden: ahora que está muerto, digamos que ha sido bueno. El libro de Granada quiere servir a la higiene moral del pueblo. Al llamar "supersticiones" a las creencias populares, las descalifica desde el título. Como un museo de cera o un muestrario de malformaciones en sus frascos, su recuento sirve para exponer lo que no debe ser, lo anormal y aberrante. En su propio tiempo, considera Granada, lo anormal son las corrientes literarias y artísticas de inclinación popular, que están proponiendo una tabla de valores discordante con el proyecto que él apoya. La *Reseña*, este museo escrito de anomalías, es un manual para la cirujía cultural.

En este libro también Ángela queda reducida a ejemplo tragicómico de un comportamiento anormal. Es la "superstición antigua", que sirve de precedente y modelo para las supersticiones nuevas.

Tres veces Ángela, Ángela Carranza, Ángela de Dios, fue victimada para servir a la fundación de un orden: el orden inquisitorial

del siglo XVII, la Organización Nacional de mediados del siglo XIX, y la república oligárquica a partir de 1880.

El sepultamiento fue doble, bajo la escritura y bajo la ironía. El cálamo tiene dos puntas: una sirve a la memoria; otra, la más usada, al olvido. Lo señaló Platón en el mito de Thot[20] y lo condensó, en una de esas felices frases francesas, Bernardin de Saint Pierre[21]: la escritura obtura, y es un modo de sepultura. Paladas de letras. La ironía es un ademán connatural de esta escritura lapidaria; es la sonrisa jactanciosa del enterrador, que relega una persona o un tema a la categoría de caso irrelevante en sí mismo, indigno de mayor consideración. Agotado como ejemplo de algo, puede ser definitivamente desdeñado.

¿Será que la escritura, esta escritura lapidaria e irónica, es una de las armas del orden?

La inhumación ya sucedió, pero sigue sucediendo. La prolongan en el tiempo las políticas de olvido. Los grupos en el poder ya no emiten bandos o proclamas para señalar expresamente lo que ha de ser olvidado, ya no entierran públicamente a los que recuerdan. En esto han mejorado los modales desde los tiempos del inquisidor Valera. El olvido es señalado en negativo, por el déficit en las políticas de memoria. Estas contemplan actualmente a dos sujetos: el soberano, es decir el actor de poder, llámese gobernante o grupo rebelde; y la cotidianeidad, entendida como ámbito ajeno o resistente a las cuestiones de poder. Ángela no cabe en ninguno de esos sujetos. No limitó su persona a la vida cotidiana, pero tampoco planteó un proyecto de poder. No hay lugar para irregulares como ella, en estas políticas de la memoria.

Quizás pueda decirse entonces que el silenciamiento de Ángela

20 *Fedro*, 274 c – 277 a

21 J'ai éprouvé bien des fois que l'on oublie ce qu'on écrit. Ce que je mets sur le papier, je l'ôte de ma mémoire, et bientôt de mon souvenir; je m'en suis aperçu à des ouvrages entiers que j'avais mis au net, et qui me paraissaient aussi étrangers que s'ils eussent été faits d'une autre main que de la mienne. *Etudes de la Nature*, 1784.

se relaciona al menos parcialmente con la vigencia de las directrices tácitas de olvido.

Ángela es difícil de enrolar; ¿quizás por eso es fácil de olvidar? ¿En qué causa se la puede alistar? Y aún si se pudiera, ¿no es incómodo recibir en las filas propias a una persona sospechada de impostura? Mejor no reclamarla.

Entonces este olvido de Ángela se debe a que no encaja en los marcos ideológicos desde los que se hace y se disputa la memoria. Cada paradigma de conocimiento, cada moda intelectual crea su propia galería de casos didácticos, en la que reduce la vida a lo típico; héroes y villanos. Pero Ángela no puede ser ejemplo de nada. No fue una hechicera popular como las salamanqueras condenadas todavía en el siglo XVIII; no fue una revolucionaria, antes bien trató de ganar fama en la sociedad en la que le tocó vivir, criticándola, como una periodista mística del escándalo; tampoco una mujer culta que compitiera seriamente con los eruditos de su época, como Sor Juana. Ni la historia de izquierda ni el planteo de género hallan fácil acudir a su rescate, porque Ángela está más acá y más allá de ellas. O quizás, pícaramente, haya jugado un poco con todos esos papeles.

La impostura puede ser otra clave para descifrar esta privación de memoria: hay en el retrato ausente de esta antepasada un rictus de familia que nos avergüenza. Quizás este personaje apunta a lo que sentimos, sospechamos o tememos como un rasgo de nuestro "carácter nacional", la impostación, la sofocación de la máscara que no puede quitarse. O al rasgo que Gombrowicz llama nuestra duradera y feliz (para él) inmadurez, ese escaparnos de todo lugar definido. Entonces el sacrificio reiterado de Ángela, desde la plaza de Lima hasta la omisión actual, puede ser un modo de demostrar que nos queremos creer genuinos, gente que no juega con sus roles, que se toma en serio su papel y lo desempeña con naturalidad.

Pero hay más.

La Inquisición está aquí mismo: ese es otro dato que chirría cuando revisamos la trayectoria de esta víctima traviesa. Los sistemas de control fabricados hace cuatro siglos vinieron para quedarse. En aquel entonces su carácter externo los hacía visibles; hoy, lograda ya su instalación, el auto de fe no se realiza de vez en cuando en la plaza, sino diariamente en nuestra interioridad. Una sabia mezcla de terror, espectáculo y policía de las mentes, fue la fórmula cultural y política que restauró la civilización, después de los trastornos sociales y religiosos de los dos siglos anteriores. Es en el siglo XVII cuando la Inquisición en España e Indias cosecha la mayoría de sus trescientas mil víctimas. Y en la misma época se perfeccionan otros procedimientos de control social: la regulación de la vestimenta y el boato; la proscripción de alimentos, estimulantes, danzas y destrezas; la generalización del certificado de limpieza de sangre, la fe de bautismo y la partida de matrimonio, todo ese mal hábito papelero que aún practicamos; la generalización del examen de antecedentes personales; el establecimiento y regulación del "trámite"; el invento del papel sellado. Y se refuerzan otros procedimientos de vieja data, como la política de las imágenes y las manifestaciones artísticas, útil para el fomento de la piedad ortodoxa.

Otra dimensión del conflicto planteado por la beata tiene que ver con la construcción del vulgo contemporáneo. Esta operación se llevó a cabo entre los siglos XVII y XVIII en nuestras tierras, bajo la poderosa influencia de la única entidad que abarcaba a todas las clases y colores de la sociedad: la Iglesia. En 1795, casi a las puertas de las revoluciones de autonomía, el obispo de Lima fulminaba su condena contra la difusión de ciertos escritos teológicos: no porque fueran erróneos, sino porque se pretendía difundirlos. Así justificaba la condena:

"El vulgo sencillo y pío, es y ha sido siempre el principal objeto de los cuidados y vigilancia de los sagrados Pastores"..."ese vulgo ya sabe que el catecismo es todo lo que le importa para salvarse"

Según esta concepción, Ángela de Dios su verba desatada y su búsqueda de autonomía suponían un obstáculo para el proyecto de un "vulgo sencillo y pío". Sólo por esto, la beata era un mal ejemplo.

Súmese otra extrañeza: la creación autónoma y la opción de vida de Ángela se dieron, no contra la religión, sino en el marco de ella, en su pensamiento y práctica, en un mundo al que hoy no está de moda acercarse. La moda es ser ateo o agnóstico, o si no, católico de tomo y lomo. Las herejías merecen hoy un sepultamiento irónico. No se contempla la posibilidad de ponerse a pensar de nuevo la religión, el vínculo, con sentido liberador. Se la toma o se la deja; no se la piensa, no se la retoma.

La condición femenil de Ángela potenciaba su peligrosidad. En ese tiempo de fundación del orden moderno, se procesó y condenó a muchas más iluminadas que iluminados. Las mujeres eran consideradas criaturas amenazantes, insidiosas aún sin quererlo; había que someterlas a una particular vigilancia. Su capacidad para engendrar suponía una amenaza a la deseada estabilidad del orden. Sebastián de Covarrubias en su Tesoro de la Lengua, diccionario que como tal es un código de ideología, señala que la mujer menstruante provoca el mal de ojo; en otra página avala el proverbio *"a la mujer baylar y al asno rebuznar, el diablo se lo debió de mostrar"*, recordándole al lector que la movilidad y la fluidez son connaturales a la mujer. El encanto femenino era de por sí subversivo. Para uno de estos herejes iluminados mirar a su amada es comulgar, *"porque ella es hermosa como una hostia"*. Juicio y hoguera para él. Juicio y hoguera también para la vidente española Francisca Hernández, que *"tiene los ojos demasiado alegres para ser beata"*, según su acusador, el cardenal Adriano de Utrecht. Juicio y condena para Ángela, culpable a ojos del Inquisidor Valera por su vida regalada y sin mortificaciones, sus escarceos con la guitarra, su gusto por el baile.

En su Diccionario del Diablo, Ambrose Bierce catalogó a las ligas como "artefactos destinados a impedir que las mujeres se salgan

de las medias y devasten la civilización." ¿Quizás el problema con Ángela sea que se quitó las ligas y se salió de las medias? Pero entonces la cuestión no son tanto las ligas mismas, sino la civilización.

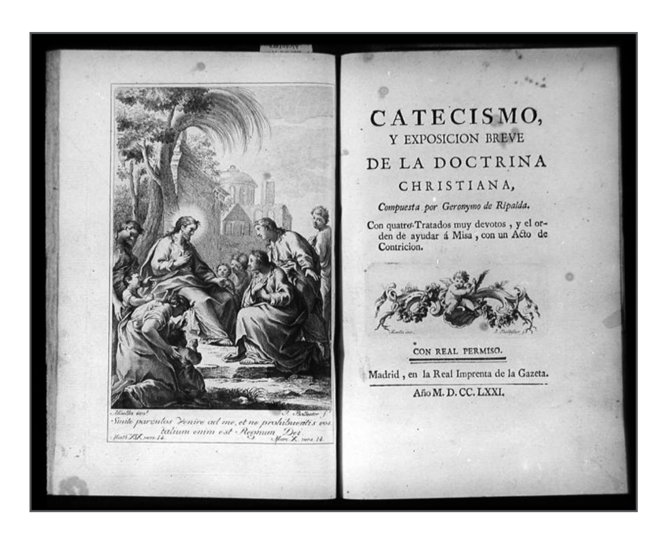
Este es un juego de espejos, entonces; al revisar la peripecia de Ángela, al correrla desde el borde en que está para traerla al centro de esta módica escena de tinta y papel, nos ponemos frente a nuestros esqueletos en el armario. Este relato nos dice que tememos a la impostura como rasgo de familia; que nos sigue manejando un sistema de control que está en nuestra mente; que heredamos una calificación de las mujeres como entes a controlar en defensa de la reproducción del orden social; que sigue todavía trunca la creación de una religión de gozo, conocimiento y libertad.

Hay una dificultad especial para instituir alguna clase de recordación de Ángela de Dios. No nos queda nada de ella para aferrarnos, salvo las referencias de sus condenadores. No tenemos un retrato, siquiera falso: ha sido eficaz la orden del inquisidor de quemarlos a todos. Sólo está lo que nos cuentan sus adversarios, y lo que nos muestran de su escritura. A esta falta de amarres visibles la acompaña otra carencia, más lesiva para la memoria convencional: no tenemos cómo adherirla a determinadas pertenencias o asociaciones. No sólo es imposible producir remeras con su efigie; tampoco podríamos ofrecerlas a un sector del mercado en particular.

El juego combinado de las políticas de olvido, una literatura lapidaria, la carencia de afiliaciones o referencias, y su propia irreductibilidad a "caso", arrinconan a Ángela en la desmemoria. Pero precisamente por los mismos motivos, se adelanta para ser exhumada. Ángela Carranza, Ángela de Dios, ejemplo de nada salvo de sí misma, criatura de su autoría, me parece digna de ser recordada justamente por eso, porque se ubica en un punto vacío en relación con lo instituido. Personalmente, también la considero memorable porque después de su condena se mantuvo "más loca que antes", según leímos ya en Ricardo Palma. Desde ya que en base a este mérito mis contemporáneos no le darían su nombre a una avenida

o una plaza.

Quién sabe si le hace falta. Acaso le haga más honor esta manera nuestra de recordarla, vacilante, incompleta; como un camino a medias trazado, a medias borroso, iniciado bajo su nombre. Un sendero aventurado como ella, y que vaya a saber adónde lleva.


Sinite parvulos venire ad me, et ne prohibueritis eos talium enim est Regnum Dei

CATECISMO,
Y EXPOSICION BREVE
DE LA DOCTRINA
CHRISTIANA,
Compuesta por Geronymo de Ripalda.
Con quatro Tratados muy devotos, y el orden de ayudar á Misa, con un Acto de Contricion.

CON REAL PERMISO.
Madrid, en la Real Imprenta de la Gazeta.
Año M. D. CC. LXXI.

El célebre Catecismo de Gerónimo de Ripalda, usado en tiempos de Ángela.

SENTIDO DE LA HEREJÍA

La herejía, o dígase la heterodoxia, más de una vez asoma en este libro. Además de presentar historias de herejes como Manuel Belgrano, en estas páginas también nos apartamos de varias ortodoxias académicas, políticas y religiosas.

Herejía, la palabra, procede del griego αιρεσισ que significaba elección; aquello que uno ha elegido, o la acción de elegir. Algunos filólogos señalan que la palabra griega viene de la raíz indoeuropea **ser-* que significaba "tomar", escoger su parte.

En cuanto a heterodoxia, es un compuesto de dos palabras: heteros, otro; y doxa, opinión. El heterodoxo es quien sostiene una opinión particular, en lugar de aquella sancionada por las jerarquías como correcta.

Hereje es quien elige, quien decide su opción, quien se adelanta y toma lo que considera suyo. Heterodoxo es quien se atreve a explorar otras opiniones, y así se atreve a ser otro. La posibilidad de elegir para elegirse, de ser otro, es un derecho humano, aunque no figure en ninguna tabla usual, porque se funda en un estatuto ontológico. El ser mismo de las cosas se comporta así.

Palabras si se quiere neutras en sus comienzos, tan sólo descriptivas, herejía y heterodoxia fueron apropiadas y afiladas para un uso clasificatorio y punitivo.

Se necesitarían muchos renglones para dar cabida a una lista de palabras que hoy desempeñan esas mismas funciones, desde "anormal" hasta "zurdo", pasando por todo el alfabeto.

Herejía es subversión. Pensar una experiencia no expropiada es salirse del capitalismo y de la dominación, es iniciar otra forma de civilización.

Omisión del cebil

Me intriga el olvido del cebil. Y en ocasiones, su lisa y llana sustracción: un robo académico de guante blanco, en perjuicio de la memoria corriente.

De todas las personas a quienes les he preguntado, sólo dos lo conocían; una de ellas, nomás por mentas. Ambos revistan entre quienes podemos llamar estudiosos especializados: uno es antropólogo, el otro prehistoriador. Quienes accedemos al conocimiento histórico que ofrecen las revistas, los libros de moda, los programas de televisión, las escuelas, y en algunos casos hasta las universidades, no tenemos noticia de esta planta. Tan sólo en tiempos muy recientes, en el mundo académico, los trabajos de Mónica Montenegro, Marta Ruiz, Helena Tricallotis y otros investigadores, publicados en su mayoría en la revista Estudios Atacameños y en los Cuadernos de Humanidades de la Universidad Nacional de Jujuy, están corrigiendo el olvido.

En el Museo de Antropología de Córdoba, el cebil ocupa un estante en una vitrina. Junto a unas vainas secas y unas fotos de árboles y semillas, una tarjeta nos instruye: las legumbres de este vegetal (*Anadenanthera colubrina*), también llamado piptadenia, eran usadas en la prehistoria por los indígenas del noroeste argentino, para alcanzar estados de trance. En la misma vitrina se exhiben instrumentos del llamado "complejo alucinógeno" hallados en sitios arqueológicos: tabletas, tubos para inhalación, espátulas y cubiletes. Pero cuando quiero observar de cerca las semillas (parecidas a las de glicina, según las fotos que he visto en los libros), sólo veo dos o tres chauchas vacías.

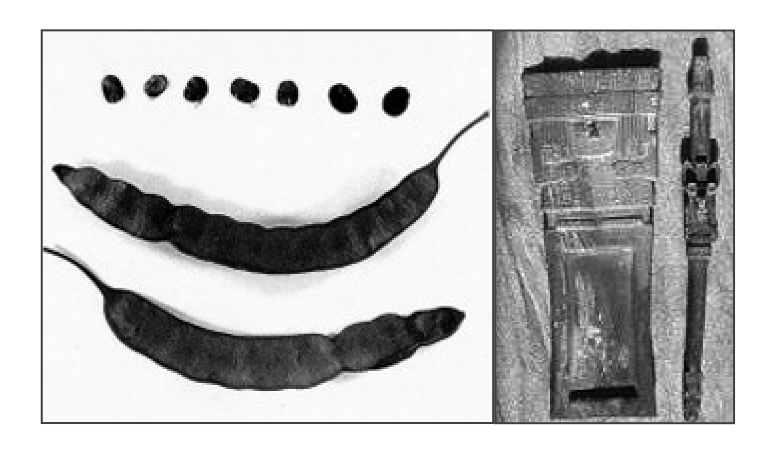
Lo que nos ha hurtado la autoridad no era un cargamento de drogas peligrosas; no daba ni para una sola inhalación. Es que acaso no se trata de prevenir, sino de hacernos sentir que hay quien vigila; que también sobre este espacio, aunque académico, alguien custodia el deslinde entre el conocimiento y... y alguna otra cosa, llámese peligro o vicio. Para hacer patente su función, de vez en cuando los custodios desbordan los límites de la lógica y de la ley. El conato de irracionalidad hace a la racionalidad de la vigilancia impuesta: el propósito no es ante todo o solamente vigilar, sino más bien instalar la vigilancia interior, la sensación de que nadie puede estar seguro de los límites del control.

Pero a ver, qué era el cebil.

O mejor, qué es el cebil. Porque hoy mismo este árbol crece lozano, a menudo excediendo los treinta metros de alto, en los montes de casi un tercio de nuestro territorio. Por eso hay parajes con el nombre de "El Cebilar" en el Chaco, Salta y Tucumán; y un salteño río Cebilar, casi en la frontera con Bolivia.

El imperio del cebil no se limita a la Argentina; con distintos nombres, abarca otras regiones de Amerindia, donde lo llaman curupá, cohoba, yopo, paricá, jatax, vilca, huilca, angico preto, ñopo. En su extremo norte lo llaman cohoba: Diego Colón vio cómo la consumían los tainos que pintaron las cuevas de Santo Domingo. En el borde sur, con el nombre guaraní de curupá, llega hasta Entre Ríos. Otra tierra última al sur son las sierras cordobesas, donde se lo llama cebil o vilca. En estos límites se contienen vastas regiones del Caribe, la Amazonia y la Puna.

Decimos que el cebil no era, sino es; con ello queremos señalar también que actualmente se lo sigue consumiendo como alucinógeno. Los diccionarios y enciclopedias que lo describen nos hablan casi siempre de su madera dura, con la que se hacen muebles, postes y tranqueras; casi nunca de sus flores de humo, que encienden y trastornan a quien se les atreve.



Izq. Chauchas y semillas de cebil.
Yacimiento arqueológico de San Pedro, Norte de Chile.
Der. Ajuar para el uso del cebil: paleta y tubo de aspiración.

Pero la arqueología no se distrae: una y otra vez los yacimientos alumbran tabletas, tubos, espátulas, morteros, cubiletes, estuches. A menudo presa de los saqueadores del patrimonio arqueológico nativo, estos objetos son verdaderos clásicos de nuestras artes: véanse la tableta de Tolombón, las de Condorhuasi, el disco de Lafone Quevedo, el disco Vázquez... y al menos un ciento más.

Las imágenes de esos objetos están ampliamente difundidas; se las encuentra en materiales impresos y en internet. Los motivos habituales en ellos son el felino, el ofidio (a veces en simbiosis con el ave) y el chamán.

El estado de trance abre las puertas a la visión. Podemos inferir que esos motivos simbólicos son los que pueblan habitualmente el territorio visionario del cebil, puesto que los encontramos una y otra vez, en todas las regiones americanas donde se inhaló el polvo de sus semillas. Están en el Tapiz de Pulacayo[22], obra maestra de

22 Museo de Sucre

la cultura de Tiahuanaco (años 700 a 1000 e.c.); en las cerámicas y tallas de piedra de esa misma cultura, en las de Chavín en Perú, La Aguada y Santa María en el noroeste argentino, Le Paige y San Pedro (600 a 900 e.c.) en el norte de Chile, Pomier en Puerto Rico. Las figuras del Tapiz de Pulacayo, verdadero compendio gráfico, exponen todos los aspectos del complejo del cebil: allí vemos al chamán, junto a las deidades que él ve. En las imágenes de Pomier y Le Paige, en dos distantes extremos del continente, se escenifica una misma experiencia: el "montaje", cuando un dios felino se encabalga sobre el hechicero[23]. En todas esas obras aparecen diseños de enorme fuerza plástica, originados en la misma experiencia de trance.

De la visión nace la forma. La experiencia de lo otro, la alteración, en estas como en otras culturas, abre el acceso a patrones simbólicos que cifran la realidad. El retrato de los dioses estampa la mente de los hombres.

Suelen ser raros los combustibles de la historia: los motores humanos a veces funcionan con humos, con polvillos, con hongos, con ungüentos, con jarabes. Cosas raras que inducen a la rareza.

Desde que sabemos, hubo quien buscara estos combustibles para ponerse un poco más allá, en otro lugar. Para alterarse; es decir, para acceder a lo distinto, asomarse a eso otro, quizás abismo. Esta curiosidad nos llevó a la modificación de estados mentales, a intuir y figurarnos otras formas de realidad, otras posibilidades del ser.

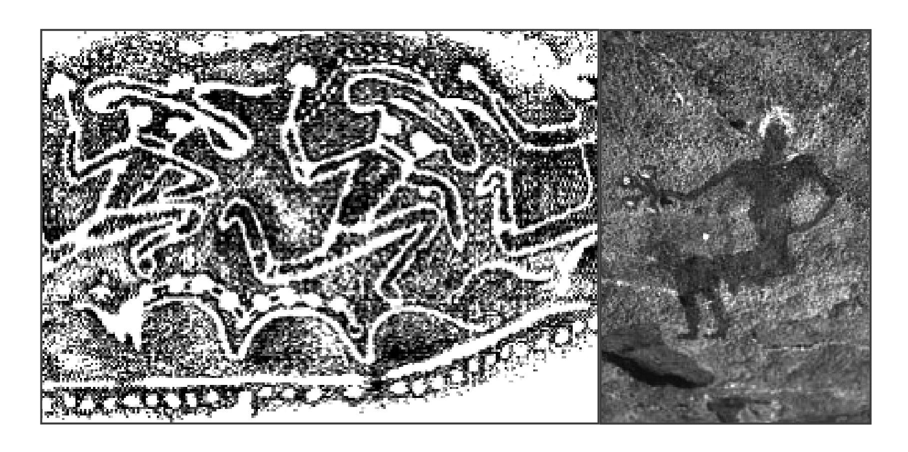
En la historia, esto no ha sido un entretenimiento ni una huída, sino una búsqueda; una actividad cultural. Cuando el arriesgado viajero volvía, traía formas para lo otro, lo trascendente, los armazones secretos; formas para la sombra sin nombre y para la ilumi-

---

23 Experiencia de trance de posesión de gran difusión. Se la reconoce también en el culto umbanda y en la santería cubana. En las ceremonias yoruba de África, el danzante cultual es montado por sus antepasados.

nación imprevista, formas claves. Somos criaturas de las visiones reveladoras, visiones que desprenden las mentes del control de lo habitual, de la normalidad. Ellas en cambio, no pueden decirse criaturas nuestras. Nuestras artes y culturas en algún momento se han alimentado de la visión de ese otro "algo" al que tienden.

Atrevernos a una teoría y una historia de las sombras. Porque somos también sus criaturas.



Izq.: Danza de los hongos. Tadrart Accacus, Tassili, Sahara.
Der.: La sacerdotisa de los hongos. Ibid. ant.

Las pinturas del Sahara son hasta ahora los más antiguos testimonios de estas exploraciones. Se las ve en Tassili, Tadrart Accacus, Awiss; datan de hace unos ocho mil años. El desierto ha sido un buen cuidador para esta galería; las imágenes mantienen toda su nitidez y la frescura de su colorido: he aquí un grupo de eufóricos danzarines con sombreros de hifas; una mujer que manipula hongos, al tiempo que rige a los animales salvajes con su ademán; un chamán que las consume y proyecta rayos desde su cabeza. Se repite la presencia de mujeres con la seta de trance, la Amanita muscaria, en sus manos.

A partir de entonces, se multiplican las pruebas del consumo

de amanita, psilocibe, canabis, desde Siberia y los oasis del Asia Central, hasta Cuenca en España. Un hombre ha sido sorprendido infraganti con 759 gramos de marihuana en un bolsito; otro, aferrando fuertemente su inhalador. Sólo el estar momificados desde hace unos 2.000 años los libró del arresto.[24]



Démeter ofrece el hongo sagrado. Relieve pintado de Pompeya.

El humo del haschich impregna las telas de las momias; un relieve egipcio de Denderah retrata a un fumador con su largo chibuquí. Desde las ánforas pintadas y los relieves en piedra, Démeter y Proserpina, diosas mistéricas griegas, nos tienden adormideras y hongos; la amanita y la stropharia, seta del estiércol, se usan para inducir el trance en su culto de Eleusis; en los jades chinos antiguos, graciosas azafatas de otros vuelos traen bandejitas con los hongos de la inmortalidad; el cornezuelo, que contiene LSD, fue consumido en la Grecia clásica y en la Edad Media: quizás inspiró las figuras de las gárgolas, el feérico o diabólico trasmundo de los

24 ¿Serán también hongos los vegetales que aparecen representados en el caldero de Gundestrup, del siglo II aEC?

vitrales y los libros iluminados... y los delirios de las pobres brujas de Salem. La India védica y el Irán de Zoroastro consumieron el soma o aoma, "dios de dioses", jugo de una planta que contiene efedrina. Al soma se lo llamaba también amrita, nombre del que desciende la ambrosía de los dioses griegos. Si hay tiempos en que la luna se corta hasta desaparecer, explicaba un mito, es porque el dios Indra le cortó la cabeza al asura Rahu, que intentaba llevarse una gota, apenas una gota de amrita en la boca[25]; así evitó Indra que los Asuras accedieran al enorme poder cósmico que daba ese raro néctar. Todo un libro del Rig Veda está ocupado por instrucciones para hacer seguro el viaje de cuatro meses con el soma, cuya etapa más intensa duraba un mes[26]. Como la planta era cara, y la sustancia prosigue activa en la orina del consumidor, se establecía una pirámide urinaria: un segundo usuario tomaba el precioso pis de otro anterior y más pudiente; un tercero tomaría el pis de este; y así hasta un quinto escalón de bebedores. En una sociedad estratificada, los sistemas de distribución del placer o de la experiencia especial vienen a reproducir y reforzar la estratificación. No estamos tan lejos de este caso ejemplar.

Las religiones más difundidas han conocido y usado las plantas sagradas. Los sacerdotes de Jehová se ungían con kaneh bosem, un preparado de canabis; el ungüento usado por Jesús para dar salud y paz contenía la misma hierba, junto a mandrágora y otros vegetales: a esta unción debió su nombre Cristo, el ungido; y sus adeptos, el título de cristianos. Mahoma prohibió a los musulmanes el alcohol, pero no fumar cáñamo; por eso este humo ha sido generosamente inhalado en el Islam, hasta con fines narcopolíticos, como en el caso de los asesinos a quienes conducía Hassan as Sabah, el Viejo de la Montaña; en cuanto al budismo, aunque el Iluminado no alentó el uso de estas plantas, los devotos del tantris-

---

25 Mito del batir del océano. El *amrita* se identificaba con la Luna.

26 El Sushruta Samhitaa, texto básico de la medicina ayurvédica. En el mazdeísmo, v. las yasnas 9, 10, 11 y 20 del Avesta.

mo las incorporaron en sus prácticas.

Un prurito de no sé qué, quizás vergüenza retrospectiva e injustificada, hace que algún conocido especialista[27] evite mencionar a las plantas enteógenas en sus extensos volúmenes dedicados a la religión, el mito, los símbolos y las imágenes. Pero volvamos a mirar las pinturas del Tassili. En una de ellas aparece la primera representación de un perro. Poesía prehistórica: hace al menos diez mil años que los perros y las plantas nos acompañan cuando vamos de caza o de aventura.

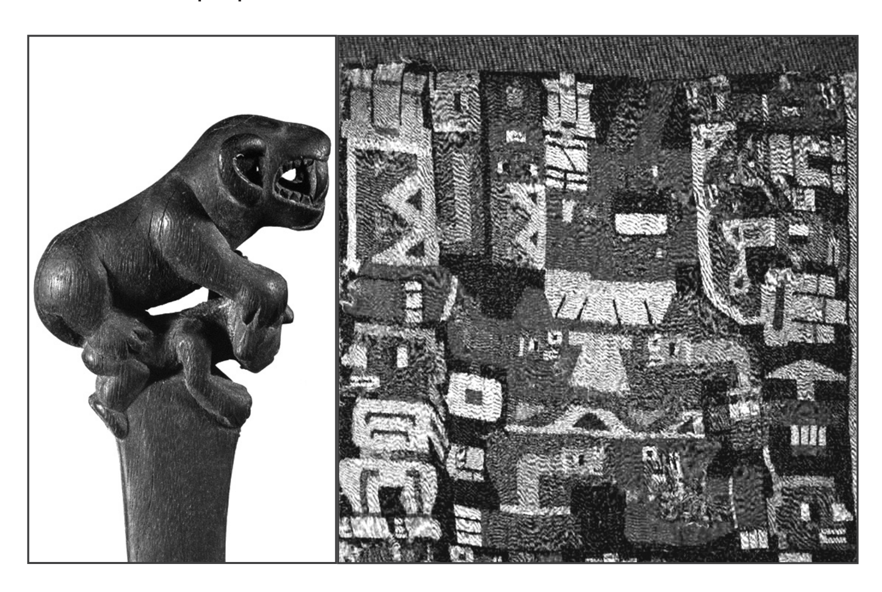
El reino del cebil tiene que ser reconocido y entendido, si es que de veras queremos entendernos y entender nuestro pasado. Ha sido una planta de civilización, alumbradora de formas y visiones. Las formas que se experimentan mediante el cebil nos miran desde el arte de Tiahuanaco, de Santa María, de La Aguada: son deidades entre las que domina el uturunco (jaguar) emblema solar, en simbiosis con aves y ofidios. En estos motivos de enorme fuerza nos sobrecoge la presencia del misterio, de lo sagrado y tremendo que está velado tras lo aparente. La disociación del yo entre observante y observado, la identificación con el animal sagrado (frecuentemente el jaguar) se experimentan al poco rato de haberse aspirado la vilca. Ese polvillo inspiró la cultura de Tiahuanaco (caracterizada por una iconografía inconfundible) y sus semejantes; y siguió siendo inspirador aspirado después de la invasión europea.

Hubo una ruta, un vasto mercado, señores y artistas del cebil en toda la vasta región que hoy abarca desde el sur del Perú hasta el centro de la Argentina. El uso y la circulación de la semilla de los dioses movilizaron economías, sociedades y culturas. El camino del cebil partía del este de Catamarca; según Pérez Gollán y Gordillo, precisamente de la falda oriental de la sierra de Ancasti, donde el cebilar crece vigoroso entre los 400 y 800 metros sobre el nivel

---

27 Joseph Campbell.

del mar. Desde allí toma rumbo norte hacia Salta, Jujuy, la Quebrada de Humahuaca, y por ella a Bolivia y Perú, sedes de las culturas tiahuanacota, preincaicas e incaica. Desde el altiplano, parte de las semillas se encaminaban hacia el oeste, hasta los oasis de Atacama, hasta Copiapó.



Izq.: El oficiante montado por el dios felino. Cuchara de madera, período medio, cultura San Pedro. Museo P. Le Paige, Chile.
Der.: Tapiz de Pulacayo, cultura Tihanuanaco: el oficiante en el trance del cebil.

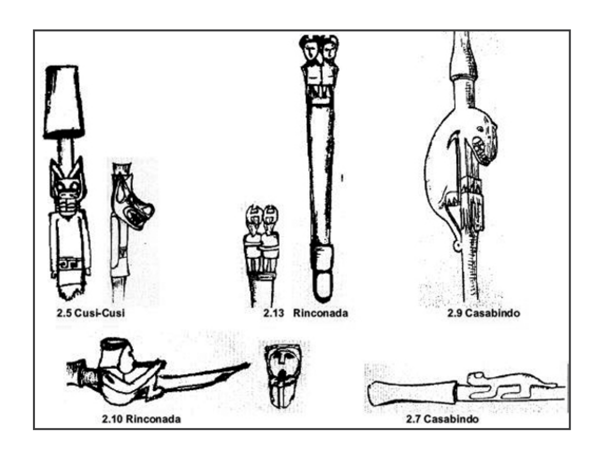
El intercambio lo era también de cultura: por las mismas trochas, a la par del cebil, circulaban productos de orfebrería, de bronce y cobre, plumas y tejidos, caracolas con música dormida, y pieles, harinas y granos, turquesas y tarabitas; y aunque ya no podamos oírlas, se desplazaban palabras, canciones, ideas. Circulaba así todo el universo de estas culturas: esa corriente, ese tejido que es el cuerpo mismo, el proceso mismo de la civilización en sus creaciones. El cebil generaba el intercambio y los encuentros, porque generaba la visión.



Tabletas para cebil con motivos antropomorfos felinizados. Dibujo de Tania Basterrica, Ap. Montenegro, 2006 (v. Bibliografía).

En las poblaciones de esta ruta, los "señores del jaguar", así los denomina Pérez Gollán, controlaban a la vez el comercio de la piptadenia y el acceso a la visión. Poder, trance e intercambio se alimentan entre sí; en el centro de ese nudo está la semilla oscura. La palabra "poder" se refiere hasta hoy tanto a la magia como a la política: tal asociación tiene que ver con historias como esta.

Los conquistadores vieron y registraron el consumo del cebil y su papel en ritos de posesión y trance que contribuían a sostener la entidad de sus invadidos. Se nos da noticia de una mujer cubierta con una *"piel de tiguere"*, que dirige en Quilino (encomienda del fundador de Córdoba, Jerónimo Luis de Cabrera) un ritual de transformación y éxtasis en la década de 1570. Más tarde, en 1583, Pedro Sotelo de Sotomayor informa del consumo de cebil por los comechingones; y en las listas de artículos que los encomenderos entregaban a sus sometidos indígenas, el cebil nunca faltaba. Lo acopiaban y luego lo distribuían entre los jefes indígenas, para mantener la paz social; proceso parecido al que encontraremos en el mercado político del silfio. Todavía en el siglo XVIII el jesuíta Pedro Lozano observa el uso del alucinógeno entre los lules, en las ceremonias dirigidas a lograr la lluvia. Y al este, en el inmenso país guaraní, se conoce hasta hoy al hechicero como *kurupádyara*, literalmente "el guardián del kurupá".



Ajuar del cebil: tubos y espátulas. Ibid. ant.

¿Cómo se entiende entonces el olvido del cebil, su silenciamiento? No será por falta de información: precisamente esta incursión nuestra en el tema es prueba de que de que los datos del cebil, y con ellos la posibilidad de recordar y valorar su presencia en nuestra historia, están a la mano de un modesto curioso pueblerino.

Mejor suerte ha conocido el peyote mejicano; y su pariente, otra cactácea, el San Pedrito "de las cuatro venas" consumido en Perú y representado en Chavín. Últimamente es moda hablar de la ayahuasca, oriunda del Amazonas y difundida hasta en la cultura de Atacama, donde se halló que el pelo de algunas momias está impregnado de harmina, principio activo de ese vegetal. Menos ilustre, no abordado por ningún destacado viajero de la tierra o de la mente, nuestro cebil ha permanecido en una discreta penumbra, a la espera de su Walter Benjamin, su Ramón del Valle Inclán, su Aldous Huxley. Hasta donde sé, tan sólo un psiquiatra y psicoanalista tucumano, el Dr. César Zimmermann, ha experimentado sobre sí mismo los efectos de la piptadenia, en un trabajo de investigación clínica.

¿Será que al cebil le está faltando un grupo de consumidores conspicuos, como los que sí tienen la cocaína o los cactos sagrados, para hacerse presente en la atención y la memoria general? Cocó

y morfina ya eran conocidos en los años 20, cuando Canaro y Romero escribieron el tango "Tiempos Viejos"; la cocaína es hoy celebrada como "la reina blanca" en ambientes políticos de alto bordo... y artísticos, donde es el polvito mágico para lograr una inspiración (de venta) rápida. Del mercado vienes, poeta maldito, y al mercado volverás. Para quienes viajan en primera clase en este barco, tales consumos se presentan como pecados menudos, transgresiones con estética, nimbadas por una aureola de prestigio.

No es lo que sucede con la piptadenia. El cebil es el pariente pobre, un alucinógeno consumido en comunidades originarias que no se destacaron por la producción de bienes suntuarios. Lo mismo ha ocurrido con algunos alimentos, desprestigiados durante siglos porque se los consideraba "comida de indios": así nos privamos de la quinua, la oca, el amaranto, la achira. Además el cebil está asociado al interior rural, a las provincias; en la ciudad capital la atención está puesta en la última y mortífera poción de probeta que se haya puesto de moda en las discotecas europeas.

Lo que se está escondiendo, más que este o aquel vegetal, es la referencia al poder. Hay trazos semejantes en la historia de todas las plantas de trance: una minoría se apropia del comercio y la distribución del producto, y de sus regulaciones; es decir, nada menos que de otorgar el acceso a la exploración de la mente, al éxtasis o al placer. En torno a este complejo se desata un activo movimiento de bienes de todo tipo, desde los más elementales hasta los suntuarios. Pero los más interesantes son los bienes que no pesan: ideas, creencias, formas plásticas... fantasmas, que también serán administrados por quienes detentan el poder, para aglutinar y amedrentar a los pueblos. Cuando el poder cambia de manos, quienes heredan el señorío por apropiación violenta heredan también el manejo de las sustancias del trance: en nuestro caso el jefe jaguar es sucedido, y supercedido, por el encomendero.

Se trata del poder, sí. En las sociedades de consumo y propaganda masiva de la actualidad, es el poder de los cuatro jinetes asociados o confundidos: las grandes empresas que administran la

ciencia práctica, las organizaciones delictivas, el estado, y los medios de comunicación de masas. Los laboratorios producen psicotrópicos para consumo legal y alientan su uso, en paralelo con ellos están quienes controlan la circulación marginal de la misma clase de productos: los sucesores de Al Capone, del corrupto comisario Jake "Dedos ligeros" Guzik, o del alcalde patotero Big Bill Thompson; por su parte el estado regula el acceso a las drogas, establece prohibiciones o produce descuidos, para beneficio de los otros actores del cuarteto. Así favorece tanto a los proveedores legales como ilegales, a los funcionarios del delito, a los médicos de receta fácil y a los artistas que ponen esta trama en escena. El sistema de comunicaciones de masas difunde las imágenes del consumo y las noticias de su expansión. El arte del trance y la visión deriva en una industria, una economía administrada de la muerte; se dan aquí las mismas relaciones entre poder, riqueza, espectáculo y ciencia, que las develadas por Jonathan Frantzen en la mortífera historia del tabaco y el cigarrillo en los Estados Unidos.

Habituados a este poder estupefaciente, ya no nos preguntamos, si es que alguna vez lo hicimos, quién traza la línea entre las adicciones estimuladas, las consentidas y las prohibidas, y con qué criterios y propósitos lo hace; quién autoriza a un laboratorio para que fabrique tantas pastillas de tal específico; quién controla cuántas recetas para la adicción legalizada extiende un médico, con el acompañamiento de los seguros de salud.

Se trata del poder. La historia de esas relaciones entre las plantas, la ley y el negocio, delata la impronta de ese poder en la configuración actual de nuestras vidas. El conocimiento amplio y difundido del modo en que se constituyó esa instancia de control interiorizado significaría una amenaza para la administración vigente de la estupefacción.

Estas historias nos hablan además de otras posibilidades: de momentos y lugares en los cuales las cosas no funcionaron de este modo. Tiempos y sociedades en los que la posibilidad de experimentar la alteridad fue una práctica aceptada, orientada y cuida-

da por las comunidades. No es una buena historia para los cuatro jinetes de la alienación. En el mismo sentido influye la modestia del cebil, el hecho de que podría ofrecer algo parecido a lo que otros productos les dan a los consumidores conspicuos, asociados al poderío político y económico... pero no parece que se pudiera hacer un gran negocio con la humilde piptadenia. En nuestro país, son las drogas de alto precio las que tienen fama, y las que constituyen el primer rubro de las exportaciones ocultas. El polvo blanco que estuvo en el mercado concentrador de Salvador Mazza, provincia de Salta, llega a París, Madrid, Amsterdam, New York.

Quizás también la historia del cebil nos esté diciendo, para nuestra incomodidad, que la razón no es siempre quien dirige la historia; ni siquiera la mayoría de las veces. A menudo se toma sus vacaciones; alterna con sueños, mitos y alucines.

Pero quiénes administran, no sólo la razón, sino también y más los motores de humo, los poderosos fantasmas, los combustibles que no se ven. Cuándo les hemos dado permiso para funciones tan delicadas; desde cuándo esa razón armada para la dominación, se esmera en controlar y administrar la sinrazón.

•

El guardián y la vitrina están ahí, pero ese ahí es aquí. La lámina de cristal blindado que impide el paso de la pregunta se halla en nosotros, internalizada por la presión de siglos de poder; transparente y ubicua, es por eso mucho más eficaz. Los guardianes pesan, registran, y descartan lo que no ha de ser mentado. Porque de prorrumpir la palabra, qué podría pasar con el secreto régimen de los arcángeles de la custodia.

Ya sería tiempo de darles nombre. Para poder llamarlos y preguntarles.

Los ministerios del placer

Noticia del silfio

Es la índole del Administrador: siempre y en todo, administrar. Por caso, vean cómo en nuestros días administra sistemáticamente la pobreza, mediante ese animal mixto del bestiario tecnológico social, ese engendro de limosna y computadora que responde a un nuevo nombre generoso, altisonante, aprisionante: inclusión.

El Administrador proclama: esto me incumbe, y por consiguiente, administra. No le pidan que deje algo de lado; su esencia es echar mano. Administra el pecado y el perdón de los pecados, la condenación y la salvación. No sólo el pecado religioso; también el pecado de quien se aparta de la doctrina social o política consagrada, y es condenado al escarnio, al desempleo, a las muchas formas cotidianas y mínimas de la persecución.

El Administrador administra: también el placer.

•

El silfio como el cebil, fue durante dos mil años una planta de poder. Por él se construyeron fortalezas y se libraron luchas comerciales y militares; su distribución hizo placentera la existencia y reforzó las jerarquías en las cortes del Mediterráneo oriental. Pero no nos queda casi nada de él; sólo algunas insignias fascistas, es decir trapos viejos; y una letra rara que no forma parte del alfabeto corriente; y un vacío en la memoria: el silfio no figura en los programas de estudio ni en la inmensa mayoría de los libros. Hasta un conocedor del mundo griego tan respetado como Robert Graves lo esconde, cambiándolo por otra planta, para evitar su mención en un libro.

Un rey despensero mira atentamente la balanza, en esta escena pintada en una crátera de Cirene (como quien dice una foto oficial). Es un momento importante en la vida de la corte: Arcesilao, el monarca, sentado en su trono, observa la gran balanza de platillos, en cuyo plato de pesaje tres hombres depositan abultados bolsones; otro hombre dirige la operación; un rótulo nos dice que es el "silfióforo": el que lleva o administra el silfio. En un registro inferior, dos porteadores trasladan sacos con ramos de esta planta hacia un depósito donde ya hay otros acumulados.

La imagen describe el pesaje del silfio, en un día del año 560 aEC. Para Cirene, ciudad griega ubicada en la actual Libia, este era una mercancía preciosa, base de su riqueza. A tal punto que el rey presidía el acto, diríase mercantil, de pesarla y embolsarla. ¿Mercantil? La división de esferas entre comercio, placer y política es un modo de ocultar sus conexiones; en la historia del silfio, las tres se corresponden y se refuerzan.

Parte de la cosecha de silfio quedaba para uso de la propia corte real, pero el mayor volumen se destinaba a un activo comercio internacional.

Escenas parecidas hallamos en los registros hititas, mitanos, egipcios. Allí están las cuentas de las entregas hechas por los príncipes; y las iniciativas estratégicas de los faraones, abriendo caminos seguros, custodiados por guarniciones permanentes, hacia el desierto del oeste, hacia Libia, para controlar la región… y para asegurarse la provisión de silfio, un bien fundamental para la vida cortesana.



Pesaje de silfio en la corte del rey Arcesilao. S. VI aec, "Crátera de Cirene".

Pero ¿qué era el silfio? Se lo he preguntado a personas que se consideran educadas. Las respuestas, titubeantes, fueron: algo así como el perejil; o como los alcauciles; una hierba aromática o medicinal. Antes de esta pesquisa, yo habría respondido lo mismo. Es que se perdió la planta, y ahora se nos está perdiendo la palabra, demorada en un remanso de significados caducos, al margen de la corriente principal del vocabulario. Ya no acuden a ella ni los más sádicos autores de crucigramas.

Y bien, el silfio era algo de eso que se dice; pero era otra cosa, era más, bastante más.

La palabra no es de raíz indoeuropea ni semita. Se la considera emparentada con un vocablo berebere actual "silbiyya", que designa la alta planicie árida norteafricana. Los bereberes acostumbran darle a una planta o animal el mismo nombre de la zona en la que prospera. Como si nosotros llamáramos al choique "el de la planicie."

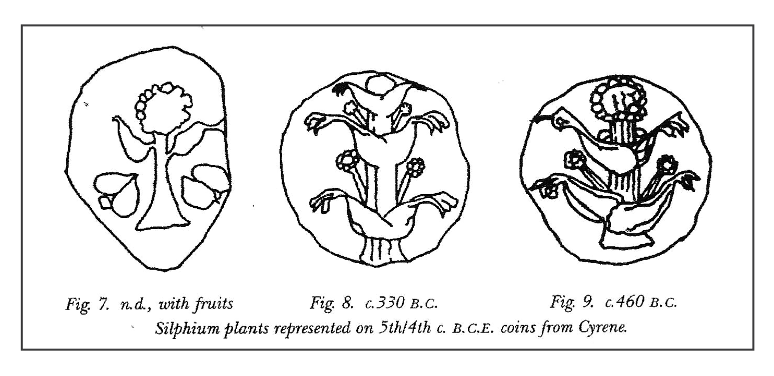
Muchos autores antiguos escribieron acerca del silfio, y todos sabían igualmente poco. Lo que sí declaran por unanimidad es que entraba en sazón cuando Sirio, la estrella del Perro, estaba en su punto más alto, y sobrevenía un viento del sur. Era el colmo de

los colmos del calor: pleno verano, canícula, y el ardiente hálito sahariano.

Se lo considera una planta extinguida, aunque en algún laboratorio italiano están investigando para recuperarla o hallar otras de su misma familia (Asteraceae) con idénticas cualidades.

Hace cuatro mil años, por el 2.000 a.e.c., los comerciantes de Creta llevaban y traían eso que llamaban "silphion" en sus barcos; lo vendían en Mitanni, el Hatti, Egipto y todo el cercano Oriente. El consumo siguió después entre griegos y romanos; Cartago manejó el abasto de silfio hasta que Roma se lo arrebató.

La gente de Cirene contaba que la planta comenzó a ser aprovechada en el siglo VII a.e.c., cuando apareció en la cercana planicie desértica, después de la única lluvia que cayó alguna vez allí. Pero este era un invento de la propaganda cirenaica; la palabra "silfion" se venía usando en Grecia por lo menos desde el siglo VIII antes de nuestra era; y según vimos, en Creta mucho tiempo antes, así como en Egipto.



Plantas y semillas de silfio en las monedas de Cirene. Seth Richardson op. cit.

Según las descripciones, el silfio era una planta ramosa y plumífera, parecida al hinojo, pero de gran tamaño. Que sepamos, sólo se dio en Cirenaica, en una zona paralela al mar, de 200 km en sentido este-oeste, por 60 en sentido norte-sur. La moneda de la ciudad exhibe la estampa del vegetal, su principal fuente de ri-

queza. Lo llamaron también laser, sirpe, opos ("jugo", el jugo por excelencia). Los romanos lo conocían como "férula tingitana", la vara de Tánger, de Marruecos.

Se lo usaba como especia o como remedio[28]. Según el mito griego, había sido regalado a los hombres por Apolo, el dios sanador. Cuando se quería decir que algo era un lujo, se citaba un proverbio: "es como el silfio". Para los romanos valía su propio peso en plata; cuando Julio César asumió la dictadura, ordenó un arqueo de tesorería: se computaron como riqueza 1.500 libras de silfio, guardadas bajo cerrojo en el aerarium, la bóveda segura de Roma, junto con las reservas de metales preciosos.

Se comerciaba y atesoraba una resina obtenida del tallo y la raíz de la planta, a la que se mezclaba con salvado, tras lo cual se la venteaba para quitarle la humedad. En segundo lugar se aprovechaban las hojas, preparadas en cocción. Y también se consumían las semillas (o los frutos, con los que se confundían).

Algunos pícaros, de esos que nunca faltan, falseaban el producto de Cirene, mezclándole otros vegetales de la misma familia pero sin sus cualidades. A estos sucedáneos, traídos de Persia, Bactriana, Siria, la India, se los llamaba *magydaris*, nombre científico actual de esta misma familia de plantas, las apiáceas.

Para castigar a una ciudad contumaz, los hititas la arrasaban, y sembraban de hinojo el terreno baldío que había ocupado. En casos similares, los romanos esparcían sal. Ambas siembras dan igual cosecha: esterilidad. Es algo consabido que donde crece el hinojo no nace otra planta; los hititas conocían además sus propiedades como abortivo y anticonceptivo.

En esto también, el silfio se parecía al hinojo; pero acentuaba

---

[28] Con el silfio se combatían infecciones, al igual que hoy con los helechos (que contienen bactericidas); se curaban enfermedades de los ojos, cólicos gastrointestinales, trastornos digestivos. Los autores antiguos señalan que contribuía a la curación de heridas y era un antídoto "para los peores venenos" (Dioscórides). Posiblemente todas estas propiedades correspondan a su condición de antiséptico.

esas propiedades. Era probadamente eficaz como píldora del día después o como preventivo contra la concepción. Bastaba un té de sus hojas, una vez al mes, o un bocado del preparado de su resina, para garantizar esos resultados.

El silfio tenía otra virtud (recordemos que "virtud" significa originariamente "fuerza, potencia"); la de vigorizante sexual para mujeres y varones. Lo era de por sí, pero además se le agregaba un componente que reforzaba estos efectos: fuera por elección o por pura casualidad, señala Gilbert, la hierba de Cirene venía mezclada con cantáridas. Estos insectos contienen un poderoso estrogénico.



Fig. 10. Dynasty XVIII openwork bronze vessel stand, Field Museum of Natural History (negative #A86290).

Pie de bronce para vasija, dinastía XVIII de Egipto, con la forma de la planta de silfio. Ibid. ant.

Todavía en el siglo XVIII el bichito, llamado "mosca española", se administraba pulverizado en las famosas "pastilles Richelieu"; el Marqués de Sade se las convidó a algunas compañeras de juerga, y casi las mató por exceso en la dosis. Hay quien sostiene que "echarse un polvo" alude a este polvillo. (No es la única hipótesis sobre esta frase).

La ecuación "silfio igual sexo" ha quedado registrada en un jocoso relato griego. Contaban que los Dióscuros, Cástor y Pólux,

mellizos hermanos de la célebre Helena, volvieron cierta vez a visitar su rigurosa Esparta natal. Diciendo ser viajeros venidos de Cirene, sugestivo dato, se presentaron al dueño de la casa donde habían pasado su infancia, un tal Formio, y le pidieron que los dejara pasar la noche en la habitación que habían ocupado antes de transformarse en dioses. El hombre se negó, alegando que en ese cuarto dormía su hija virgen, y los alojó en otro. Por la mañana, no estaban ni la chica ni los presuntos dioses. En el dormitorio de ella sólo quedó una estatuilla de los Dióscuros... y un ramillete de silfio, precisamente silfio, como para indicar las intenciones de los raptores. Para Graves, este no es un mito sino un cuento humorístico que ridiculizaba el fanatismo religioso y la cortedad atribuidos a los espartanos. Dicho sea de paso, en su texto Graves cambia púdicamente al silfio por otro producto vegetal, el aromático e inocente benjuí, cuya virtud principal es la de hidratar la tez seca[29].

La botánica es política; el silfio, afrodisíaco por sí mismo y por la cantaridina, y además contraconceptivo, era la perfecta "pócima del placer". Podría haber constituido una de las bases del orden social en el "mundo feliz" de Aldous Huxley. Los príncipes disponían, nada menos, de la posibilidad de regalar a sus fieles el acceso a un goce sin consecuencias. El rey o señor compraba cargas de silfio a muy buen precio y las entregaba a su séquito. Qué mejor gobierno que este, que regala placer entre quienes se le subordinan.

El reparto hecho en público es una práctica habitual en las civilizaciones anteriores a griegos y latinos. Es una función de gobierno; función en un doble sentido, como se la entendía en el barroco: una acción política práctica, funcional, a la vez que una represen-

29 El original de Pausanias (Descripción de Grecia, Laconia, III, 16-3, es indudable: σιλθιον. Como "Sylphium" lo traducían las ediciones inglesas, entre ellas la clásica de Cambridge, 1918 (Jones y Ormerod). En la de 1898 de la British Library, J.G.Frazer anota al silfio como "not unknown by the ancients", y brinda datos sobre él. La edición inglesa de Los Mitos Griegos, de Graves, habla en cambio de "some herb-benjamin laid upon a table". (p. 146 The Rival Twins, chapt. 74, par. L)

tación teatral para impresionar a un público. Ese doble sentido de la "función", no se ha extinguido con la política del siglo XVII.

La distribución de silfio era la exhibición de magnanimidad de un estado de bienestar selectivo. De paso, como todo acto de poder lo es de confirmación de un orden, la dádiva remarcaba las jerarquías políticas: no todos recibían lo mismo. Hay cuotas variables entre lo mucho y la nada. Las bolsas o los ramos eran entregados a los principales señores o jerarcas del reino; estos hacían luego una redistribución, también sabiamente despareja, entre sus propios subordinados. Otras escalas parecidas vienen en mente: la jerarquía de consumidores de pis con efedrina en la India védica, las entregas de cebil por los encomenderos en nuestra época colonial.

A la vez que provee sustancias, sustancias de pecado o remisión, sustancias de dolor o placer, el Administrador provee fundamentalmente administración. Y alimenta en los administrados la sensación de que necesitan ser administrados, que está bien ser administrados.

Como la calandria, dicen, el silfio no se reproducía en cautiverio: los intentos de cultivarlo resultaron infructuosos. A veces llegó a desarrollarse en situación artificial, pero resultó carecer de las propiedades más interesantes de su pariente silvestre. Algunos botánicos suponen que no era oriundo de Libia, sino un visitante furtivo, cuyas semillas trajo el viento sahariano desde alguna lejana comarca de clima seco y suelos ligeros. Por eso no prosperaba en tierras con mucho mantillo y humedad.

De modo que la extinción de la planta silvestre significó el fin del producto en los mercados y las cortes de la antigüedad. Las causas fueron posiblemente la desertificación, la sobreexplotación, el sobrepastoreo. Cuentan que el emperador Nerón recibió la última cosecha de Cirene: tan sólo un tallo, como para recuerdo. Los sucedáneos del silfio no sirvieron para sus mismos fines; apenas si dieron algo de sabor a la cocina romana.

Hay un dato que parece contradecir esta noticia de la extinción.

Todavía en el siglo IV EC el obispo Sinecio de Cirene menciona en carta a un pariente las plantas de silfio; se trasluce que la férula era cultivada en un huerto. La carta de Sinecio da lugar a todo un debate, al que se suma la paradoja de que fuera precisamente un clérigo quien elogiaba la varita africana.

La extinción, si no de la planta al menos de su consumo intenso en tiempos de Nerón, permite desvirtuar una acusación injusta que se le ha hecho - al silfio, no a Nerón. Se dice que su empleo como abortivo provocó el descenso en la tasa de natalidad de los grupos dirigentes de Roma, y con ello, la decadencia del Imperio. Pero queda a la vista que el silfio ya no estaba en la botica romana mucho antes de la decadencia del siglo III. No se le achaque la baja natalidad de los romanos poderosos (tendencia habitual en los ricos de todo tiempo y lugar).

Hoy vuelve a circular el silfio; pero que nadie corra a la farmacia: lo que circula es su nombre y su memoria, en alguna conversación de sus cultores. Se lo exalta atribuyéndole un mérito que no tiene: haber sido la forma de su semilla o su fruto, el antecedente de la forma del corazoncito de las tarjetas de amor, el cardioide. Otro ensayo de este libro pone en duda esa apresurada atribución: no todos los que se parecen son parientes entre sí, digan lo que digan las chismosas de barrio.

Para qué hablar del silfio, entonces. Es que todavía nos queda mucho por pensar acerca de su ocultamiento. Y algo por contar acerca de la descendencia respetable, espiritual y no reconocida de la planta del amor sexual, que convive con nosotros hasta hoy.

Empecemos por lo último, la progenie científica del silfio.

Por el año 1500 aEC, el comercio cretense con Egipto, la costa este del Mediterráneo y la costa africana estaban en su apogeo. La cantidad y complejidad de los negocios hacía imprescindible una cuidadosa contabilidad. En este contexto nacieron y se desarrollaron en Creta dos formas sucesivas de escritura, denominadas

Lineal A y Lineal B por Arthur Evans, el descubridor de la civilización minoica. En una verdadera aventura intelectual, la Lineal B fue descifrada por Richard Ventris en 1952.

En esta escritura, los símbolos que en la anterior venían representando ciertas cosas, pasaron a representar el sonido de ciertas sílabas; y en algunos casos, el de ciertas letras. Así, cuando hubo que poner por escrito el sonido "s", se acudió a la forma de un bastoncillo que se abre en su extremo superior en tres varas erguidas, cada una terminada en un pequeño círculo. Algo así como ψ, pero agréguense esos redondelitos en cada punta superior. El trazo había sido copiado de la forma del silfio, y así se venía leyendo, silfion. Servía para designar a la planta. Pero ahora pasó a significar "se" o simplemente "s". Tan usado y valorado era el producto, que su abreviatura gráfica se reconocía automáticamente.

Una escritura emparentada con la minoica fue la chipriota. En esta, el sonido "se" quedó representado por un grafismo casi idéntico a la "s" de Creta. Para Melian Stawell, la "se" fue copiada en el signo que los semitas del sud usaron para el sonido "dz", y luego por el fenicio "sin" y en otras escrituras del Cercano Oriente. Uno de los caracteres de la escritura hitita es idéntico al "s" minoico. Allí donde el silfio llegaba, dejaba su huella en los códigos escriturarios y simbólicos.

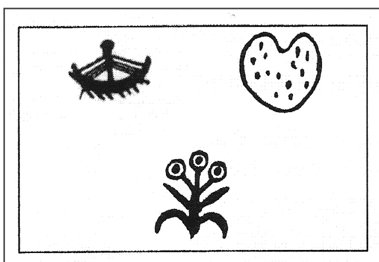
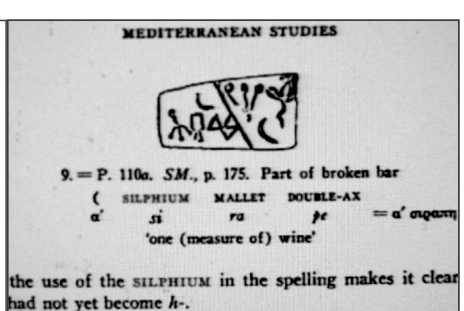


Fig. 2. MINOAN PICTOGRAMS: Sailing ship, Silphium fruit, Silphium plant (after EVANS).



MEDITERRANEAN STUDIES

9. = P. 110a. *SM.*, p. 175. Part of broken bar

(SILPHIUM MALLET DOUBLE-AX

α' *si* *ra* *pe* = α' σιραπη

'one (measure of) wine'

the use of the SILPHIUM in the spelling makes it clear had not yet become *h*-.

Izq.: Pictogramas minoicos. En el registro inferior, el carácter "silfio". Der.: La letra ψ en la escritura minoica, extremo izq. de la tableta. Ilustraciones de Melian Stawell op. cit.

El signo cretense del bastoncito con tres puntas hacia arriba estaba destinado a seguir una carrera brillante. Se transformó en la letra griega ψ El hábito de pronunciación griega rechazaba un sonido sibilante aislado como habría sido la s, y le acoplaba un sonido consonante, "p". Por eso a esta letra se la pronuncia "psi".

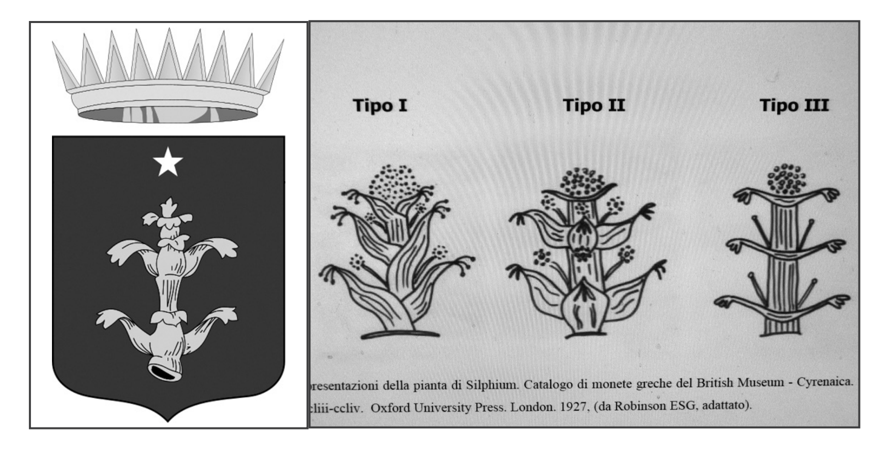
De ahí una de las apropiaciones del silfio y de la psi; la científica. Es que entre los griegos la letra del silfio era la inicial de "psique", palabra cuyo significado original era "mariposa" y que pasó a designar la mente, el alma. Mientras se volvía ilustre, la letra olvidaba su pasado: ya para entonces, en la época clásica griega, la manera de escribir silfio se había simplificado en σιλφιον; la letra inicial había pasado a ser una sigma, de la que proviene nuestra "s".

La ψ no sobrevivió en el alfabeto romano, y por ende no llegó hasta el nuestro. Pero permanece vivita y coleando en ilustres funciones. Es el símbolo actual del vasto campo del conocimiento de la mente, la psicología y sus ciencias conexas. Posiblemente a Sigmund Freud no le habría disgustado la historia de esta asociación. También se ha bautizado como "fenómenos psi" a los eventos paranormales. En matemáticas, las funciones digamma y poligamma son conocidas como "funciones psi".

Otra apropiación no fue tan laudable. Por paradójico que parezca, se usó al silfio como símbolo de guerra y expansión imperialista. No es cosa rara, porque los símbolos del amor son los más buscados por el poder para aprovecharse de ellos.

En este caso Benito Mussolini fue el autor de la apropiación. Otorgó una condecoración, el "silfio d'oro" a los italianos que habían combatido en Cirenaica, región que el Duce había querido conquistar. A los condecorados se les explicaba que la planta, usada como especia y en medicina, representaba a la región donde habían combatido: así me lo han contado. Me pregunto si la estrella sobre la planta representa la canícula, Sirio, o rememora el astro tutelar de alguno de los Dióscuros, puesto que cada uno de

los gemelos estaba representado por su estrella en la constelación del mismo nombre.



Izq.: Condecoración italiana otorgada por Mussolini: el "silfio d'oro".
Der.: Tipología de imágenes del silfio en las monedas
de Cirene existentes en el Museo Británico.

El olvido del silfio, después de casi dos mil años de uso continuado, es llamativo. La planta de los muchos nombres, mencionada hasta la obsesión por los cómicos griegos del siglo IV aEC[30], en las letras latinas por Plauto y por el poeta Catulo[31], y en las obras de ciencias y de geografía, desapareció rápidamente del recuerdo común y del letrado.

La historiografía contemporánea no ha tenido muy en cuenta al silfio. En el siglo XX el descubridor de los palacios de Creta, Arthur Evans, fue uno de los pocos que llamó la atención sobre él. También lo hizo Melian Stawell en su estudio de la escritura creten-

30 Antífanes en "Los amantes infortunados"; Eubulo; Ateneo.
31 Catulli Carmina, VII. QVAERIS, quot mihi basiationes / tuae, Lesbia, sint satis superque. /quam magnus numerus Libyssae harenae / **lasarpiciferis** iacet Cyrenis. (Me preguntas cuántos besos tuyos, Lesbia, me son bastante y de sobra. Cuan gran número de arena libia se extiende por Cirene, rica en laserpicio, /etc.

se. De todos modos, se lo identificaba tan sólo como una exquisitez culinaria. En 1999 una investigación de Seth Richardson lo repuso en el centro de las explicaciones para el comercio y las operaciones de conquista militar en el Mediterráneo oriental y la costa norteafricana, señalando su cualidad de anticonceptivo y producto cortesano.

Como eterno estudiante de historia, quisiera hallar un estudio más integral y concienzudo sobre el papel de esta planta en la peripecia de los estados arcaicos y clásicos del mundo mediterráneo. Me pregunto cuántas pulsaciones del mundo político no tuvieron relación con su existencia, disponibilidad y distribución. No nos faltan análisis de la influencia del oro y la plata, de los cereales y las manufacturas sobre las vicisitudes de los estados; ¿será que proyectamos al pasado la diplomacia del dólar? Yo reclamo no olvidarnos de que en el tesoro de Roma el silfio era tan importante como la plata. Pero no es sólo eso. Otra cuestión me parece tanto o más embarazosa.

Me pregunto: esconder al silfio, no mencionarlo en el relato histórico, no percibirlo, no registrar su importancia ¿no es un modo de ocultarnos la vinculación entre poder y placer? Los estados arcaicos y clásicos sustentaron (también) su poderío sobre las elites y las masas, en su capacidad para distribuir placer; en toda la Edad Media, la Iglesia usurpó esa administración a los poderes seculares: sus jerarcas vedaban, o por defecto permitían, el acceso a lo placentero, y definían su posibilidad; a partir de la modernidad, los estados recuperaron esa función de autorizar, proveer o negar el acceso al goce. Es una función de las administraciones políticas de nuestro tiempo el proveer de preservativos, píldoras del día después, e instrucciones sobre sexo y anticoncepción, a los jóvenes y a los menos informados; los gobiernos también se hacen cargo de la provisión a bajo precio de estupefacientes permitidos a los súbditos. Esta relación poder/placer instala en nuestros propios cuerpos la soberanía, sólo aparentemente externa, de las entidades políticas.

Quizás esta faceta del prisma del poder no ha sido debidamen-

te considerada, porque el tipo de civilización vigente requiere que creamos que lo "político" es una relación de fuerzas de distinta índole, pero fuerzas al fin, objetos y mecanismos que pueden sumarse, exterioridades.

Ahora bien, para desarmar las máquinas del dominio y la enajenación, convendría tener en cuenta cómo el poder ha venido a pasar por gónadas y ovarios, permite y alienta crónicas románticas o pornográficas; en fin, cómo la erótica, ninfa del amor, arte de las artes, se ha puesto el delantal gris de sierva de la política.

•

La guerra del corazón



Me refiero al icono del corazón, esa convención gráfica que aparece en los mensajes de cariño, en las campañas de salud y en el subtítulo de este ensayo.

Para no defraudar (al menos a sabiendas) a quien esto lee, le aviso que al cabo de mucho revolver papeles, ideas e imágenes, sigo sin tener claro el origen de ese al que llaman "cardioide"; sólo alcanzo a sospechar de dónde no proviene, a desmentir las pretensiones de algunas fábricas de estampas. Lo que no es poco. Pero más me intriga la razón de esta ignorancia, que parece no ser sólo mía.

Que no es el corazón, eso se nota en seguida. El dibujito está en flagrante contradicción con el órgano que nos late en el pecho. Este último "no tiene ni un abultamiento, ni un pliegue en la base, ni una muesca en la parte superior, ni una punta afinada en el extremo inferior" escribe Pierre Vinken. El verdadero obrero de nuestra sangre no se deja llevar por la coquetería; es un músculo ceñudo que más bien semeja un puño. Pero si le decimos a alguien que dibuje un corazón, salvo que se trate de un cardiólogo o de un estudiante de medicina en un examen, trazará la figura del doble lobulito. Tanto está impuesta, que ya la usamos sin pensar.

Ha triunfado una convención, entonces, por sobre el dato anatómico. Es comprensible; en un intercambio entre enamorados, obsequiar la representación del corazón anatómico sería algo tan inapropiado como el regalo de una achura.

Pero, ¿de dónde proviene y cómo ha llegado hasta nuestros días y nuestros usos la forma de esa convención, el llamado cardioide? Sobre este punto se nos ofrecen varias hipótesis, quizás ninguna

verificable.

Otra vez hay que hablar del silfio, porque su fruto, representado en alguna moneda de Cirene, tenía la forma del corazoncito, sólo que no tan puntuda en su extremo.

Guiados por este parecido, algunos entusiastas han propuesto una filiación directa: la forma del cardioide sería hija de la forma del fruto del silfio, símbolo de amor.

Encuentro varias dificultades para aceptar esta postulación. Según ya hemos visto, la lógica de la comadre de barrio, "si se parece a, debe ser hijo de", no siempre es correspondida por los hechos.

Un primer obstáculo está dado por las propias monedas de Cirene. Sólo en uno de sus formatos el fruto semeja un corazoncito. Es más frecuente que muestren dos conos separados, o cuatro conos, o dos celdas ovoides muy diferenciadas, o un esferoide cuya muesca superior apenas está insinuada. En suma, no aparece una y sólo una forma del fruto del silfio en las monedas de Cirene.



Monedas de Cirene estampadas con el motivo del silfio. Siglos VI al III aec.

Otra dificultad es conceptual. Para quienes diseñaron, estamparon y usaron esa moneda, la semilla de silfio no significaba amor de enamorados, sino medicina, sexo y anticoncepción.

No menor es el problema de la brecha en el tiempo. Las monedas de Cirene circularon desde principios del siglo VI hasta mediados del III aEC, cuando la ciudad fue definitivamente absorbida por el dominio de los Tolomeos de Egipto. El corazoncito icónico

empezó a circular en Europa no antes del siglo XIV de nuestra era. Mil seiscientos años separan a las dos imágenes. ¿Cómo se cubre esa distancia? Faltan eslabones intermedios para esa presunta cadena de transmisión. Tampoco un imaginero del siglo XIV podría haberse inspirado en la moneda cirenaica, esa única emisión parecida al cardioide, porque todavía no se la había desenterrado, cosa que recién sucedió en el siglo XVIII; por consiguiente no se conocía ese formato.

El cardioide nació en el antiguo Egipto, se nos dice también; es este un lugar de origen siempre bien cotizado entre los aficionados al misterio. Y del silfio en Egipto, para más datos. Un jeroglífico egipcio, "ib", palabra traducida como "corazón", se parece al icono; según esta tesis su forma se explicaría porque se la tomó del fruto del silfio, producto muy apreciado en la corte real. Con esa forma del ib se elaboraban unos amuletos de cornalina o cerámica que los egipcios llevaban al cuello.



De izq. a der.: el amuleto ib en cornalina; el mismo, en cerámica, ambos aprox. 1700 aec; Senefer con el amuleto al cuello, aprox. 1420 aec.

Otra vez, el mero parecido formal no pasa de ser eso, un parecido. Al avanzar en la búsqueda, aparecen datos que contradicen la

supuesta filiación.

Uno de esos datos es la diferencia en el tiempo entre el momento en que nació ese jeroglífico y el arribo del silfio a Egipto. Hay pruebas del uso del signo "ib" datadas en casi mil años antes de que el placentero vegetal de Cirene llegara por primera vez al país del Nilo.

Por otra parte, para los egipcios, el corazón aludido por el ib no era la sede del amor. El ib aparece en las pinturas del juicio de los muertos, esas historietas sagradas: precisamente, en la escena crucial del pesaje. En un platillo de la balanza está el aparente corazoncito, en el otro una pluma: si el ib excedía el peso de esta, el difunto era condenado. Lo que el ib representa no es la afectividad, sino la conciencia moral individual, el testigo interior que lleva la cuenta de nuestros actos; y la pluma simboliza a Ma'at, la justicia objetiva, divina. Por eso en las fórmulas que debe recitar, el muerto le pide al ib que no lo acuse. En ese pesaje el amuleto podía usarse en reemplazo del corazón orgánico.

En cuanto a la forma del jeroglífico, no procede ni del silfio, ni del corazón (cuyo formato anatómico era bien conocido por los egipcios), sino de la urna en que se guardaba éste, una vez extraído del cuerpo del difunto que iba a ser embalsamado. En algunos amuletos ib, el color rojo de la cornalina atrae la vista, y hace que descuidemos otros rasgos que lo diferencian de nuestro corazoncito: la forma subcónica sin un ápice inferior, la falta de una muesca superior, la boca circular de la urna que sobresale y desborda en su parte superior, sus asas cuadradas. El pesaje era entonces, de la vasija que contenía el corazón embalsamado, contra la pluma de Ma'at.

Al igual que sucede con la hipótesis anterior, esta carece de un vínculo temporal que la sostenga. Aún descartando el malentendido simbólico, para que el ib hubiera dado origen a nuestro icono habría que explicar la transmisión del icono y de este uso, durante casi mil años. Pero no aparecen puentes ni pasos intermedios, piedras sobre las aguas del tiempo que permitan vadearlo.

El intento de asociar al silfio con el cardioide revela un modo

de pensar actual que se pretende proyectar al pasado. Queremos creernos que sexo es igual a amor, y que un anticonceptivo es un alimento para el romanticismo. Según esa lógica, resultaría natural creer que el fruto del silfio haya inspirado el dibujo del corazoncito. Pero por lo visto, las cosas no se dieron así.

El corazoncito es la vulva, ni más ni menos, propone Gloria Steineim. "Rebajada por siglos de dominación masculina", la preciada fruta habría sido la inspiradora del icono. Otras explicaciones feministas lo consideran copiado de los pechos, los glúteos o el vientre de una mujer.

No se presentan pruebas de estas transformaciones. Sólo se podría imaginar que en algún momento del siglo XIV dEC un europeo, pensando en lo que suelen pensar con frecuencia tantos varones, dibujó el corazoncito.

Parece que estas tesis también proyectan al pasado remoto un pudor victoriano; suponemos que antaño no se podía representar la figa, y por ello se acudió al corazoncito. Lamentablemente, no hay pruebas de que las cosas hayan sido así; sólo tenemos como único argumento, otra vez, la similitud formal, a veces algo forzada.

Es una hoja de hiedra, señala en cambio Armin Dietz; tal como se la representaba en tiempos clásicos, cuando junto con el pámpano, la hiedra era la planta de Dionisos, el dios de la celebración orgiástica. Pero a diferencia de la vid, la hiedra era perenne. Según Dietz, la hoja fue invertida para que quedara con el pecíolo arriba, y su color cambiado del verde al rojo; y así se transformó en símbolo del corazón. La misma idea sostiene Ian Gately.

Como prueba, Dietz presenta una cerámica con la forma icónica del corazón (no de la hoja de hiedra) de 3000 AEC, hallada en Anatolia, y féretros de la misma procedencia. Por entonces no existía el culto de Dionisos ni un uso ritual de la imagen de las hojas de hiedra. Estos serían, pues, corazones antes de tiempo. A la vista de esa cerámica y esos féretros, hago mi reserva: más que cardioides, son ovoides, forma esta que suele estar presente como símbolo de

los orígenes de la vida y los renacimientos. De ahí procede el uso del huevo como imagen de la Resurrección de Cristo; de ahí también que hasta hoy se fabriquen ataúdes con formato oval.

Otras pruebas son, según Dietz, ciertas representaciones de la hoja de hiedra con el pecíolo hacia arriba, o enrojecida, en frescos, cuadros, grabados y estatuas de la Grecia clásica. Pero lo cierto es que no hay ninguna representación indudable del corazoncito que provenga de esa época. El autor presenta un motivo decorativo de Micenas que tiene la misma forma del cardioide, batido en laminillas de oro; ese adorno data de 1500 aEC; es pues muy anterior a la supuesta transformación de la hoja de hiedra, que para el propio Dietz habría sucedido diez siglos más tarde. Otra prueba que presenta es la decoración con hojas de hiedra de un cojín copto hecho en el siglo V dEC y que está en la catedral de Estrasburgo. Vale decir que la hoja era todavía hoja, en la iconografía, diez siglos después de la supuesta transformación en corazoncito. Y en fin, Dietz tampoco nos da cuenta de los pasos intermedios que debiera haber dado esa imagen, para llegar hasta los tiempos modernos.

Las pruebas así amontonadas coinciden en un solo y letal defecto: el descuido de la cronología, el revoltijo de tiempos que no son coherentes con la propia argumentación. Es engañoso imaginarse a todos los antiguos juntos, coexistiendo, por el mero hecho de que todos fueron antiguos. Esta mescolanza lleva a Dietz a presentarnos cardioides antes de tiempo, previos a la metamorfosis que él mismo propone, junto a hojas después de hora, cuando ya se había producido el cambio. Mil años eran y son mil años, en cualquier edad de que se trate, y suelen separar bastante a la gente. Para decirlo con una metáfora policial: hay que probar que el acusado estaba en el lugar y a la hora del delito, y no a diez años y mil kilómetros de distancia.

El cardioide nació de un error, sostiene en cambio el editor y médico Paul Vinken. La verdadera forma del corazón, señala, era bien conocida desde la Grecia clásica. La imagen modificada, con un corte o pliegue, apareció según Vinken en el norte de Italia a

comienzos del siglo XIV, de resultas de que un copista interpretó mal un texto de Aristóteles, y en un códice representó al corazón humano como tripartito, con una cámara adicional en la base. Dos siglos después se enmendó el error en los textos de anatomía, pero ya el icono se había difundido y era de uso general.

Hay puntos flojos también en esta tesis. Si la difusión del "corazón erróneo" se dio en el siglo XIV como quiere Vinken, no habría sido muy amplia, porque todavía no existía la imprenta. El texto anatómico basado en Aristóteles, origen del malentendido, sólo se reprodujo en algunos códices manuscritos de reducida circulación.

Pero según se verá, para cuando sobrevino la imprenta, los "cardioides" ya estaban circulando ampliamente, y por otros medios. Y ese movimiento no parece haberse generado en la Italia septentrional.

Es católico, dicen los católicos: el cardioide habría sido tomado de la efigie del Sagrado Corazón de Jesús.

Las primeras que hablaron de él fueron algunas santas mujeres del siglo XIII: Gertrudis, Herrada de Landsberg, Hildegard von Bingen. Al describir sus experiencias de contacto místico con el Salvador, nos narran que apoyaron la cabeza sobre su pecho y escucharon el latido de su corazón.

A ellas, y a los santos que llevan un corazón como señal, se les atribuye haber desarrollado la imagen. Pero también aquí hay una falla en la cadena del razonamiento: las santas mujeres hablaron del corazón, lo sintieron latir, pero no lo representaron gráficamente.

En las estampas de varios santos católicos se halla el icono, comenzando en orden cronológico por San Agustín, que vivió entre el siglo IV y V, y llegando hasta Santa Teresa de Ávila, San Ignacio de Loyola y San Francisco de Sales, del XVI y XVII respectivamente. Pero atención: en ningún caso ese corazón-drupa fue pintado junto a la santa persona antes de mediados del siglo XVII.



Santa Gertrudis, antes y después y antes de la implantación del cardioide. Izq. y centro, imágenes del s. XV. A la derecha, estampa del s. XVII.

Por otra parte en algunas de las imágenes, como las de Santa Catalina de Siena y San Francisco de Sales, el corazón que el retratado lleva en la mano no es símbolo del amor sino de la muerte.

Se ha alegado también que en el escudo de la Orden de San Miguel, una cofradía caballeresca fundada por el rey portugués del siglo XII Alfonso Enriques, figura un corazón. Está invertido respecto del uso corriente, con la punta hacia arriba. Pero visto más de cerca, no hay tal corazón, sino una pica roja.[32]

De todos modos, aunque la tesis filocatólica hubiera sido válida, seguiríamos sin saber de dónde procedió la forma del corazoncito.

En las estampas religiosas, el icono apareció más tarde que en el arte laico. La más antigua representación que hallo está en un

---

32 Tampoco son corazoncitos los que adornan las armas de la casa de Bjelbo desde el siglo XII y las reales danesas desde el siglo XIV; el estudio iconográfico las identifica como representaciones de söblade, lirios de agua, deformadas de copia en copia.

cuadro de Lucas Cranach, "Cuatro santos venerando el escudo de una cofradía del Corazón de Jesús", pintado en 1505. Si había cofradía y escudo, cabe suponer que el símbolo venía siendo usado desde algún tiempo antes en el ámbito religioso. El cuadro aparece en el diccionario de símbolos de Biedermann, sin precisión del museo en que se encuentra el original.

A partir de entonces, se multiplican las imágenes. Hay un corazón en el anillo de sello de Lutero de 1530; otro junto al retrato de Thomas Gresham por un artista flamenco; entre los emblemas de la obra de Hans Beham de 1546, el fuego está significado por un corazón llameante; el corazón es el distintivo de la Casa del Amor, Huis der Liefde, un grupo cristiano separado que se propagó por Inglaterra bajo el nombre de Family of Love; estos corazones, junto a manos enlazadas, aparecen en viñetas de libros de Francis Bacon y en las ediciones del impresor franco-holandés Cristopher Plantin.

Salvo el sello de Lutero, las representaciones parecen vincularse a la afiliación de los retratados a la Casa del Amor. Un cuadro de Peter Brueghel el Viejo, de 1568, "El Misántropo", muestra a un anciano ceñudo al que un pícaro le arrebata su escarcela: esta es lobulada y roja, idéntica al corazón de las estampas actuales. Se ha interpretado el cuadro como una crítica de Brueghel a Hendrik Niclaes, fundador de la Casa, cuyo estricto dogmatismo alejaba a sus propios acólitos. Niclaes y sus seguidores predicaban una versión del cristianismo que acentuaba la sensatez, la racionalidad, la espiritualidad, la crítica al ritual estereotipado; afirmaban que "todo se hace según la naturaleza"; era una especie de teísmo no lejano del que iban a profesar los masones. Para algunos intérpretes, Bacon y el propio Gresham lo eran ya.

Un caso especial de este fervor cordial del siglo XVI son los mapas "acorazonados": en las cartas de Bernardus Silvanus, Oronce Finé, Mercator, la tierra es un cardioide, un medio durazno. ¿Habría alguna relación entre estos geógrafos humanistas y las nuevas tendencias religiosas? A Oronce Finé y a Ortelius se los ha querido vincular con la Casa del Amor. El argumento cae ante el caso de

Bernardus Silvanus, cuyo mapa data de 1511, mucho antes de los comienzos de la secta en 1540.

En este estado de la información, tienta suponer que hubo a comienzos del siglo XVI una difusa corriente de identificación simbólica con el "corazón" icónico. Esa corriente parece asociada a cierto prerreformismo, o criptorreformismo: una lectura extraoficial y no ortodoxa de la religión heredada.

Y seguimos sin saber de dónde procede la imagen del cardioide.

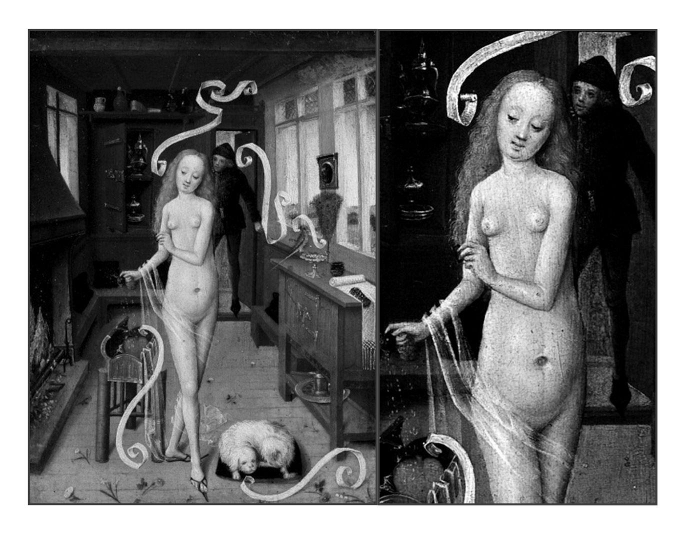
La primera representación moderna del corazoncito como símbolo de amor parece ser la que ocupa un lugar central en un cuadro laico y erótico del siglo XV.

La pintura se llama "El hechizo de amor" (Der Liebeszauber)[33]. Allí una grácil damisela desnuda, con velos que exaltan su cuerpo, riega o asperja con cierta poción un indudable corazón romántico, al que tiene guardado en un arcón semiabierto. Es una joven maga que prepara un hechizo. La escena transcurre en el interior de su tocador, en el que hay un espejo curvo, estantes con cremas y coloretes, y un caniche faldero; todos los accesorios y las herramientas de trabajo de una dama gentil. Por la puerta del fondo asoma un joven que busca a la muchacha: el hechizo ha sido exitoso.

El Maestro del Bajo Rhin, autor del cuadro, lo pintó entre 1470 y 1480. Los críticos especializados en el arte flamenco de la época afirman que la obra es copia de otra de Jan Van Eyck. Van Eyck era de una generación anterior al Maestro; vivió entre 1380 y 1441. Nuestro símbolo del corazón habrá sido representado por él en el primer tercio del siglo XV. Y ya por entonces el icono sería parte de un léxico de imágenes conocido para los señores y burgueses que constituían su público.

---

33 Museum der Bildenden Künste, Leipzig, Alemania.



Der Liebeszauber. (El Hechizo de amor). Maestro del Bajo Rin, hacia 1470.
Museum der Bildenden Künste, Leipzig.
A la der., detalle: aspersión del "corazón", que aparece en el borde inf. izquierdo).

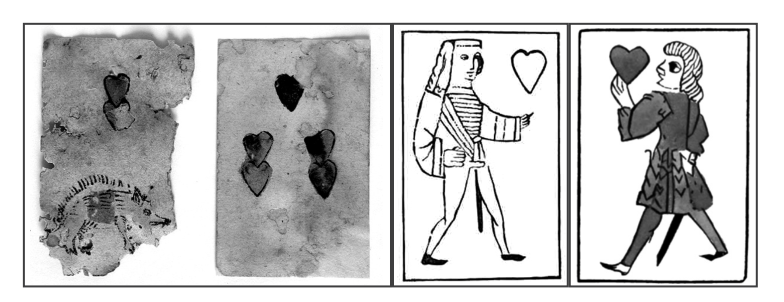
¿Cómo habrá nacido esa figurita del corazón? ¿Por qué camino llegó a ser un símbolo del amor pasional, de uso y entendimiento generalizados?

No parece que haya sido por los códices de medicina del siglo XIII o del XIV, que eran manuscritos de escasa circulación. Pero había ya ciertos impresos que podían transmitir imágenes a un amplio mercado en el centro y el oeste de Europa. Impresos de antes de la imprenta: estampados.

Se había desarrollado una técnica de reproducción múltiple que permitía divulgar figuras: el grabado en planchas de madera, con las que se estampaban cientos de imágenes. Este arte inició su desarrollo hacia 1350 o poco antes, y ya había alcanzado un nivel de refinada ejecución en las primeras décadas del siglo XV. Interesa aquí destacar el nombre de oficio dado a los primeros grabadores editores, muy populares en Alemania: Briefmaler, es decir hacedores de cartas, de naipes.

Los naipes llegaron a Europa, según las hipótesis más acepta-

das, entre los siglos XII y XIII. Se debate si vinieron de China, traídos por Marco Polo (quien no los menciona en "El Millón"), o desde la India a través de Turquía, o desde el mundo islámico. El nombre árabe naib ("el representante") dado a las cartas de juego, del que procede nuestro "naipe", abona esta última suposición.

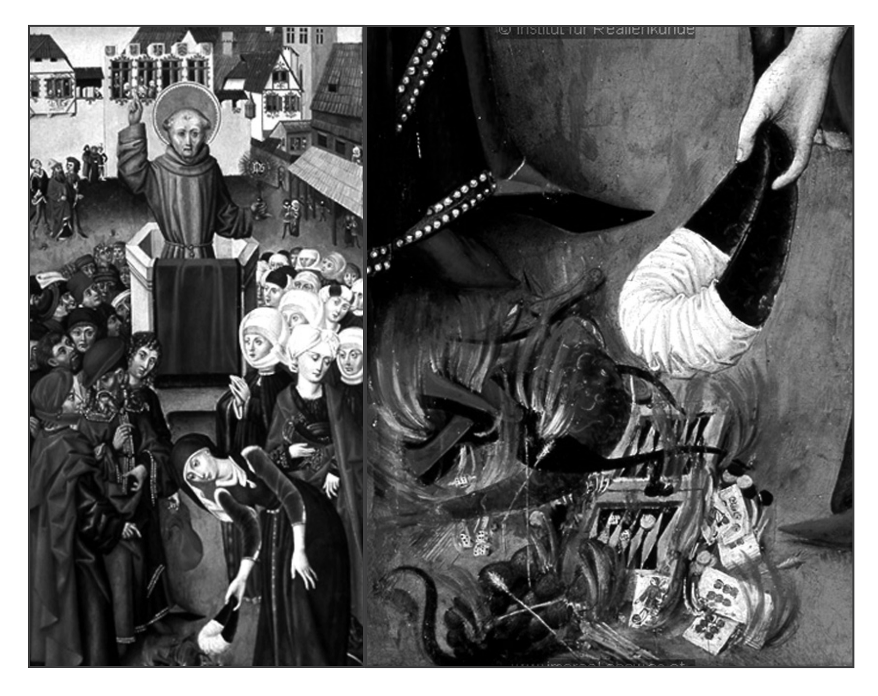


Los naipes de corazones más antiguos conocidos hasta el momento: proceden de Alemania y están datados alrededor de 1450. Los dos de la izq., Institut für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Universidad de Salzburgo, Imagen n° 7017505; los otros dos, "Herz bube", sotas de corazones, en Chatto, op. cit.

No aparecen corazones en los primeros juegos de cartas estampados en Europa. Los primeros que vemos son de 1450, poco más o menos: de esos años data una sota (Bube) alemana reproducida en la historia del grabado de Chatto, que es ya una figura "de corazones". Al lado del paje aparece el símbolo, trazado con nitidez. La imagen no está coloreada; pero en otra sota del mismo palo y de la misma época, esta vez policromada, el cardioide es decididamente rojo. Un mazo francés de la misma fecha trae corazones en vez de copas.

Los palos del mazo del museo de Topkapi, en Turquía, como todos los que quedan del siglo XIV, son monedas, espadas, bastos y copas, como los de la baraja española e italiana hasta hoy. Es a partir del siglo XV cuando la baraja alemana, y por contagio la francesa, ponen copas en lugar de corazones. Al pie de la imagen iluminada del Sermón de San Juan Capistrano de Viena, entre otros enseres del vicio, vemos un mazo de naipes en el que se iden-

tifican claramente las cartas con corazones. La estampa data de entre 1465 y 1475; parece que para entonces estaba afianzado el cambio.



El sermón de Juan Capistrano. Detalle con naipes de corazones (abajo der.). Salzburg, Universität, Inst. für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, n° 7006287.

¿De dónde puede haber provenido esta forma que surgió en los naipes alemanes?

El corazón nació de la copa, en este cuádruple universo de los naipes: es que en lenguaje simbólico, el corazón es la copa.

La cercanía formal es visible: en los dibujos corrientes de los cálices sagrados es notoria la presencia de dos asas, semejantes a los lóbulos del cardioide. No sólo en los dibujos: el Cáliz Sagrado de la catedral de Valencia, del que se sostenía era el verdadero San-

to Grial, tiene silueta de corazón con asas[34]. Esta misma silueta, de asas destacadas como alones, se puede ver con claridad en el mosaico bizantino del Grial de Assaraya Alhambra, del Museo de Trípoli.



Griales: izq., de calcedonia de la catedral de Valencia.
Der., del mosaico de Assaraya Alhambra, Libia.

La mención del Grial está justificada, porque era la imagen de este cáliz la que poseía las asas destacadas. Desde el siglo XII y durante los que le siguieron, el relato mítico del Grial se había divulgado por toda la cristiandad, en numerosos escritos y recitados. Así desembarcaba y se divulgaba en Europa, bajo ropaje cristiano, el viejo tema simbólico de la Copa de la sapiencia. La Copa era otra imagen de la individuación, la iniciación, la iluminación. Así lo señala un texto célebre de Ruzbehan de Shiraz (1128 –1209):

"Durante años mi corazón deseó la Copa de Shamshid,
pero él llevaba en sí lo que buscaba en otra parte"

34 Se narraba que a este Grial lo había traído de Roma en 258 dEC. San Lorenzo; este lo dejó en Huesca, desde donde fue llevado a la catedral valenciana. Allí le agregaron un pie; sin él, la copa es mucho más semejante al cardioide. Para ella se construyó la Capilla del Santo Cáliz, habilitada en 1238. La forma de este Grial era recitada una y otra vez por la iconografía cristiana: típico ejemplo de este uso es La Última Cena, pintura de Juan de Juanes (1562).

Otro antecesor del Grial es también un recipiente mágico o místico: el caldero celta, cuyo mejor ejemplo conocido es el de Gundestrup, del siglo II aEC. En ese recipiente se cocina la inmortalidad, en más de una de sus formas. Sirve para preparar la bebida de los dioses, el hidromiel; también para sumergir en él a la criatura que se quiere fortalecer, rito de inmersión que la hace invulnerable; o para renovar al viejo héroe como lo hizo Fedra en su puchero, mediante una operación mágica en la que se lo despedaza, se lo cocina y renace. Es el caldero de la inmortalidad: los héroes convidados por el dios Daghda a beber de él, adquieren vida perenne y renovada.

El Grial es una copa, pero toda copa representa al corazón; y más aún, esta: porque según la leyenda, cristianizada a pesar de las jerarquías eclesiásticas, contuvo la sangre de Cristo. Pero además esa copa es más que una copa, y ese corazón es más que un corazón. Ambos simbolizan la concentración de la luz y el calor, el centro del mundo reflejado en el centro de la persona[35]. La inteligencia, esa verdadera inteligencia, que no es la razón; y el amor, el verdadero amor, que no es el sentimentalismo, residen en el corazón, el corazón que es copa.

Según esta lógica simbólica, la copa de los naipes es una forma abreviada del cáliz; un paso más allá, esa copa se transforma en el corazón de las cartas germanas, donde se había impuesto ya a mediados del siglo XV.

Otra vez el icono aparece en compañías objetables para la ortodoxia, relacionado con una religiosidad marginal, no canónica; la tradición del Grial nunca fue auspiciada ni asimilada por la Iglesia Católica, pese a la apropiación de alguna reliquia.

La guerra del corazón comenzó apenas después de la aparición del cardioide en los naipes alemanes y franceses. Fue un largo

35 Esta relación fue señalada especialmente por René Guénon.

combate entre quienes aspiraban a adueñarse del símbolo.

Lutero se lo apropió hacia 1530 para representarlo en su sello; circuido por una rosa y posado sobre una cruz, es hasta hoy el emblema de las iglesias evangélicas. La imagen parece asociada a la búsqueda de una religión distinta del hieratismo católico, y con ese significado la adoptó Hendrick Niclaes, el ya mencionado fundador de la Huis der Liefde, la Casa del Amor. También para aludir a una religión vivida y vívida lo utilizaron Francis Bacon y Thomas Gresham, cofrades de alguna clase de asociación que colinda con el evangelismo y con el ideario masónico. El formato cuasi romboidal del cardioide se asemeja al romboide creado por el encuentro del compás y la llana, emblema de la masonería.

En esta vertiente críptica aparece una cosmogonía del corazón. Se lo presenta como centro del círculo zodiacal y del calendárico a la vez, en el mármol astronómico de la cripta de St. Denis d'Orques, que data del siglo XVI; es el ordenador del mundo en la visión que John Pordage expresó en un grabado de gran formato en 1646 (impreso en 1661): "Mundorum explicationis, or the Explanation of a Hieroglyphical Figure". Uno de los niveles o "mundos" tiene su centro en un corazón coronado por llamas, con la inscripción *"Centrum in corde et conscientia"*; en lo más alto del ordenamiento, y vecino al nivel supremo, dos corazones flamígeros se entrelazan bajo una leyenda: *"Conjunctio perfectissima"*. Los lemas se traducen respectivamente como "El centro está en el corazón y la conciencia", y "Conjunción perfectísima".

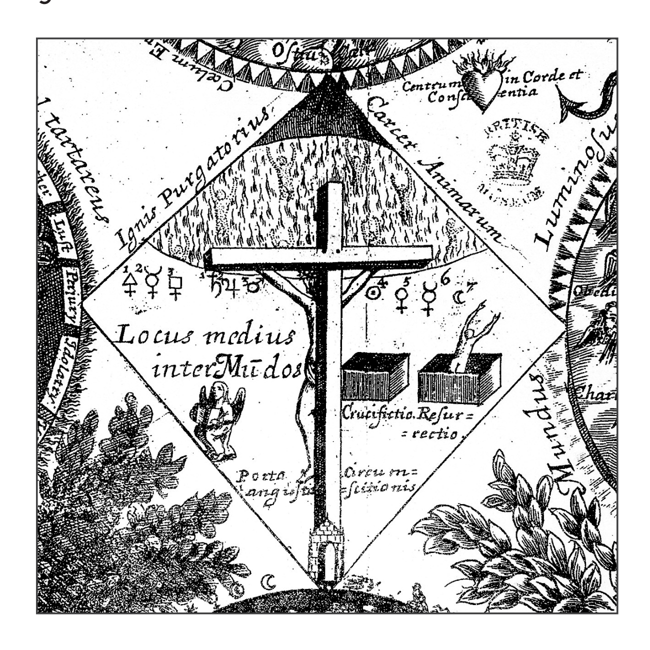
Así pues, el icono estaba asociado a una corriente religiosa renovadora, reformista y teísta. Frente a ella, el catolicismo también intentó hacer suya la imagen, mediante la visualización de la experiencia mística de Santa Margarita María Alacoque, recién hacia la década de 1680; una mujer hubo de ser quien trajera el corazón al imaginario católico. Al mismo tiempo, la iglesia romana retomaba imágenes de santos como Agustín, Gertrudis la Grande, Brígida y Teresa de Ávila y les añadía el cardioide.

Revelador para la crónica de este combate, es el cambio en el sello jesuita: en su origen, consistía en las letras IHS, ya antes utili-

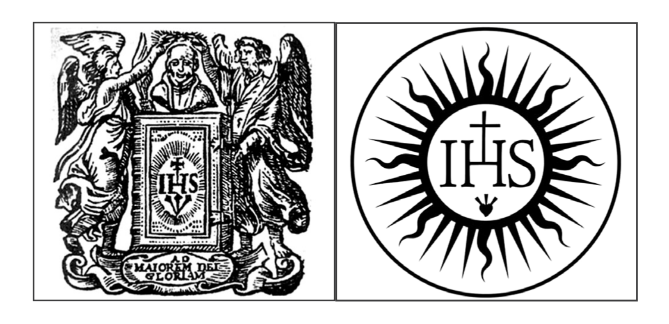
zadas por Bernardino de Siena, rodeadas por un sol en cuyo borde inferior había tres clavos, alusión a la Pasión de Cristo. En algún momento a mediados del siglo XVII, un siglo después de su primer diseño, el sello empieza a incluir el corazón, coronado por los tres clavos.

En síntesis, las apropiaciones religiosas del cardioide se iniciaron en el primer tercio del siglo XVI; los usos evangelistas, reformistas y crípticos se anticiparon en un siglo a los católicos.

Nuestra América mestiza también hizo uso del icono para acompañar cierta religiosidad cercana a la heterodoxia. En uno de sus trabajos, Sánchez Sottosanto (v. bibliog.) incorpora un retrato anónimo limeño del siglo XVII del santo popular Nicolás de Ayllón, que muestra al indio como quizás lo vio Ángela Carranza en el cielo, con un gran corazón en la mano, o quizás un gran escapulario rojo con esa forma. ¿Sería esta una señal de presencia de la corriente religiosa renovadora en América?



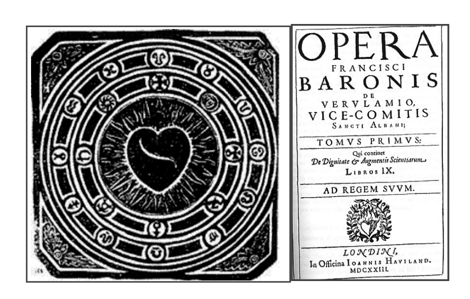
Mundorum explicatio. John Pordage, 1641. Corazones en centro der. y arriba der.



Emblemas jesuítas: izq., del siglo XVI,
antes de incorporar el cardioide; der. s. XVII, con el icono.

El uso laico y erótico fue el más generalizado, y parece haberse iniciado antes que el religioso. El icono rojo era un símbolo reconocible del amor de pareja ya en aquel cuadro "El Hechizo de Amor", de 1440.

Una bella muestra de este uso del corazoncito es un anillo realizado entre 1600 y 1650 por algún genial orfebre cuyo nombre no sabemos. Está en el Museo Victoria y Alberto de Londres. Su piedra central es un corazón de topacio; lo rodean dos manos que se encuentran; el motivo recuerda la portada de una viñeta de un libro de Francis Bacon de 1624. Cuando se toman estas manecillas y se las separa mediante una leve torsión, el anillo único se transforma en tres anillos entrelazados, en cada uno de los cuales se lee un lema de amor grabado.


OPERA
FRANCISCI
BARONIS
DE
VERVLAMIO,
VICE-COMITIS
SANCTI ALBANI;
TOMVS PRIMVS:
Qui continet
De Dignitate & Augmentis Scientiarum
LIBROS IX.
AD REGEM SVVM.
LONDINI,
In Officina IOANNIS HAVILAND.
MDCXXIII.

Izq. Mármol astronómico de St. Denis des Orques, s. XVI.
Der. Viñeta de Francis Bacon, 1624.

Este es uno entre los muchos anillos "de fede" (de compromiso) o "gimmel ring" (anillos gemelos) difundidos en el siglo XVI. Martín Lutero le dedicó uno a Catalina Bora, su esposa; ella lo luce en su retrato hecho por Lucas Cranach en 1526, un año después del casamiento. El corazón vino a ser parte del repertorio iconográfico de los anillos, junto con las manos enlazadas. Desde entonces hasta hoy, y pasando por los miles de tarjetas de San Valentín, el cardioide ha devenido un símbolo del amor profano, despojo mudo del tesoro simbólico tradicional en el que representaba el centro de la vida.

El cuadro erótico de Van Eyck copiado por el Maestro del Bajo Rhin prueba que el empleo profano del corazón como prenda de amor puede disputar a los usos religiosos o crípticos el primer puesto en el tiempo.

Hasta el momento me parece que hay razones para suponer que el formato del corazoncito actual salió de la imagen del Grial, pasó por los naipes, llegó al arte laico y erótico, y fue captado luego para usos religiosos y ocultistas. En alguno de los sentidos que hoy atribuimos a la palabra "corazón" hay un relicto de esa historia, una huella emotiva del sapiente corazón-Grial que iluminó con su mito el camino de tantas búsquedas.

Esta pesquisa acerca de la historia del cardioide nos deja frente a más de una pregunta. La característica forma de corazoncito está presente hoy en los cuadernos de los chicos, en las tarjetas de saludo, en la pastilla de sildenafil y hasta en los alimentos para mascotas. ¿Por qué el origen de esa forma es un tema difícil y oscuro?

En la indagación, cada uno encuentra lo que quiere encontrar. Vinken, médico y editor, halla la explicación en los libros de medicina; los esoteristas, en los símbolos de las sociedades secretas; los feministas o pansexualistas, en la vulva, los glúteos femeninos o la forma del silfio. Son visiones reduccionistas, de eficacia explicativa limitada, porque toman al corazón como cuestión de cardiolo-

gía, de sentimientos o de sexualidad. Pero se trata de un símbolo, no de una víscera ni de una pulsión.

La difundida desmemoria de las raíces de un símbolo tan usual desafía al entendimiento. Puede justificarse el olvido del silfio alegando que ya no existe (aunque sigue existiendo la vinculación político-erótica que le daba valor). Menos entendible es que nos fallen los recuerdos acerca de algo tan usual y cotidiano como este icono.

Acaso este olvido obedezca a que el corazoncito fue parte y botín en una liza por la apropiación simbólica; y no es de buenos modales recordar la soga en casa del ahorcado, quiero decir el conflicto en casa del cura, el alcalde o el profesor.

¡Fuera de aquí el tumulto! dice la inscripción del pórtico de las historias cultivadas por las almas bellas; tienden a relatar procesos idílicos de progreso continuo, victorias de la razón y de los valores. Nos ocultan los conflictos. Algún tipo de historia que quiere presentarse como logos alternativo, se solaza en el detalle escabroso: quién lo hacía con quién, y cómo y por dónde. Es lo mismo, sólo que condimentado. Esta "otra historia" se deleita poniendo al silfio o a la vulva en el origen del cardioide, sin mayor investigación.

El tironeo entre católicos, reformados, premasónicos y amantes profanos para hacerse dueños del icono del corazón, desmiente varios relatos: el cuento amable del sentimentalismo romántico; el de una historia angelical y bonachona de las devociones religiosas; o el de una historia puramente racionalista de la ciencia y la política modernas, ajena a las sectas y a las extravagancias que acompañaron sus inicios.

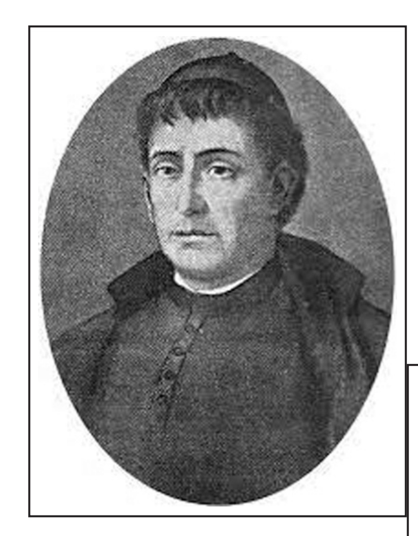
También aquí, si de aliviarnos de la carga de los poderes se trata, necesitamos una historia que ponga su mirada en un hecho elemental: toda operación política es a la vez una operación simbólica. Cuando el poder quiere vestirse, busca símbolos; y los más buscados, los que mejor disfrazan, son los símbolos del amor. El símbolo otorga perdurabilidad y aceptación al hecho de fuerza.

Percibir la trama que a ambos los ha anudado, es el primer paso para desatarlos. Y desatarnos.

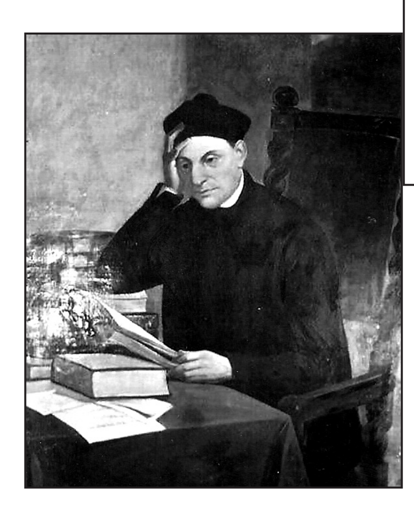
*



Gimmel ring de tres anillos entrelazados, s. XVII.
Londres, Museo Victoria y Alberto. M 224-975.







Tres Manueles para una historia. Alberti, Belgrano, Lacunza.

La herejía de Belgrano

Manuel Belgrano fue hereje, y a mucha honra, es lo que vengo a decir aquí. Y también a preguntar por qué y cómo ha sido silenciada su honrosa herejía.

Un pensador es alguien que se pone a pensarlo todo, sin respetar casilleros; y Belgrano fue un pensador, al igual que otros revolucionarios de su generación. Pensó la educación, el desarrollo económico, las instituciones… y pensó también la religión, por propia cuenta; esa fue su herejía.

Esto se ha mentado poco y nada en los trabajos académicos, y menos aún en las conmemoraciones oficiales. En 2010 se escenificaron los fastos del Bicentenario de nuestra Revolución de autonomía; allí esta cuestión no apareció, ni siquiera en alguna escueta nota al pie. Se perdió una referencia crucial, porque la visión milenarista alentó la vocación revolucionaria de este hombre, cuya acción fue decisiva en la Semana de Mayo, especialmente en la noche del 24, y durante los años siguientes. En el 2012 tampoco se habló de su religiosidad y su herejía; aunque había mejor motivo para hacerlo, ya que se pretendía celebrar la obra poética de Belgrano, la bandera hoy llamada argentina, a los dos siglos de su creación. Similar omisión se dio en el 2013, cuando se rememoraron con sordina los dos siglos de la Asamblea que fundó simbólicamente el estado y estableció las libertades civiles y políticas; nada se dijo de los lautaristas y sus ideales, y una vez más quedó oculta la relación entre nuestra refundación política de comienzos del siglo XIX y la coincidente refundación religiosa.

Porque hubo una refundación religiosa, no eclesiástica, que alimentó el fuego de las revoluciones de la América española desde el siglo XVIII hasta los comienzos del XIX. Fue una corriente de pensamiento y sensibilidad no propiciada por la jerarquía eclesiástica, que contagió a los laicos y también a curas y frailes. Apostaba a un nuevo sentido de la vida y del mundo, a la inminencia de una Era de promisión, a una grieta y un renacimiento de los tiempos. Esta fe nueva o renovada significó una resacralización de las personas, los pueblos, los espacios y los tiempos. Los creadores del primer estado nacional en el Sud compartieron esta creencia, que alimentó su acción política y simbólica.

Una frecuente operación política simbólica, la afiliación retrospectiva, mutiló la memoria oficial de Manuel Belgrano. Como otros genios, él es polisémico: los matices de su persona y de su pensamiento lo hacen susceptible de distintas lecturas, de las que ninguna lo agota. Esto facilita que se lo inscriba en la nómina de cada gobierno o cada corriente política que pasa. En otros tiempos, la imagen oficial lo asociaba al liberalismo económico, desconociendo sus propuestas de fomento estatal selectivo; o lo pintaba como un santurrón, o como un brioso militar, cosas ambas que no fue. En el 2010 y el 2012 nos vendieron un Belgrano más o menos peronista antes de Perón, keynesiano antes de Keynes o montonero antes que Firmenich.

Toda imagen histórica es inevitablemente parcial, sesgada y segmentada; esta deficiencia es consabida para quienes quieren entender la vida de las sociedades. Pero aceptar alguno de esos recortes como definitivo es una confesión de impotencia intelectual; y propiciar la ablación cultural desde el poder o desde la academia, es delito de leso conocimiento.

Manuel Belgrano se atrevió a ser religioso por su cuenta. Eso es lo que significa "herejía": elección propia, diferenciada. Este empeño lo distancia de sus estampas corrientes. Su persona, su mundo de significaciones, no se ciñe a la beatitud ortodoxa ni al

agnosticismo ilustrado. Esta imagen limada de un Belgrano para consumo actual es un capítulo de otro silenciamiento mayor: el de la dimensión religiosa del pensar y el obrar de quienes quisieron fundar una nueva nación.

Historias de la iglesia o las iglesias en Argentina, las tenemos; no se trata de eso. Historias políticas centradas en las disputas y componendas en torno al poder, e historias de las ideas políticas como proyectos racionales, las tenemos también; tampoco se trata de eso. Historias de la vida cotidiana, de las que son parte las creencias y devociones, las vamos teniendo. Pero aún nos falta un estudio de la religiosidad viviente como eje de construcción de la sociedad, un acercamiento al marco de creencias que para los propios actores da sentido a su tarea, y cuya vigencia se confirma con el cumplimiento de la tarea misma; dígase una historia de las creencias activas.

Una nación moderna es una religión, también y quizás antes que todo: una apuesta a una entidad trascendente que está naciendo, una creencia básica compartida en esa entidad, en esa creación que sostiene y supera a los mismos que la crean y recrean. Escribió Hermann Hesse que la vida tiene sentido: el sentido que le damos. Al crear y recrear la nación, sus múltiples hacedores le atribuyen sentido a sus propias vidas; sus actos pasan a ser obra. Esta atribución compartida de sentido permite sobrevolar las diferencias de clase, etnia o cultura con un proyecto entitativo común.

Hay una entre las creencias de ese repertorio que cimenta a todas las demás: la asignación de sacralidad al tiempo, al espacio, a la vida, a las personas. Así valorizadas, la tierra y la comunidad que nos rodean se revelan como entidades que trascienden lo manipulable, que no se pueden ser meros objetos de un programa de dominación. Cuando se pierde esa creencia, se disuelve un vínculo fundante, la nación desaparece; aunque subsistan sus signos externos, aunque un estado poderoso siga utilizando su nombre y sus emblemas como herramientas de dominio, esa nación ha venido a ser un sepulcro blanqueado en el que batalla una gusarapa de

oportunistas.

Lo dicho no es para abonar la alianza del trono y el altar; más bien les fija deberes y límites a ambos. Al poder secular se le está señalando que antes de toda constitución jurídica formal, rige el imperativo del sentido: este poder sólo se legitima si se valida, si se refiere a valores; y sólo se valida si se pone al servicio de la sacralidad de la persona y el mundo. Cuando deja de servirla, su existencia se vuelve un caso de violencia institucionalizada. A las instituciones eclesiásticas les recuerda que la relación de los ciudadanos entre sí y con la ciudad se basa en una religiosidad autónoma, no tramitada por una jerarquía. La sacralidad de la nación no es alegable para defender las prerrogativas o el presupuesto del clero.

La jerarquía católica romana se opuso a nuestras revoluciones de emancipación. No los fieles ni los curas; sí las jerarquías y el Pontificado. Pero el pensamiento simbólico cristiano estaba vigente en los fundamentos de esas sociedades. Alimentaba una imagen de la vida, del tiempo y del mundo, y orientaba los proyectos y acciones de los patriotas en el campo de la política.

Hay que volver a decir algo que es tan recitado en el orden de los principios, como olvidado en las investigaciones y exposiciones de la historia: cada ser humano es un todo, y por lo tanto la disección histórica es una mala praxis. La comprensión plena de una persona, una época o una sociedad es por cierto un sueño inalcanzable; pero hemos de aspirar a ella y hacer por ella, incansablemente, de nuevo cada vez.

Falta este debate para el entendimiento de nuestra historia, que es el entendimiento de nosotros mismos. Ni el dogmatismo partidario ni el confesional lo han permitido. Es una obviedad que el movimiento revolucionario indiano se dio en relación con las corrientes del pensamiento religioso y cristiano de su época. Belgrano el milenarista, San Martín el libertador masón, los constituyentes que dejaron escrita la invocación deísta al Eterno que preside el universo, todos ellos exceden el perfil del político puramente prag-

mático; apostaron su vida en el marco de un universo de sentidos que propone la trascendencia, y por ende el cambio de los tiempos.

Esos muchachos que se jugaron el pescuezo en el año 10, eran religiosos. Lo cual no empece que hayan sido ilustrados, y alguna cosa más. Ni les impidió expulsar al obispo y mandar preso a algún cura. En su tiempo y su ambiente, las actividades religiosas más o menos confesionales se entrelazaban con la vida política. Recordemos: la Casa de Ejercicios espirituales fundada por sor Antonia de Paz y Figueroa[36] en 1794, fue un espacio de encuentro de los próximos dirigentes de Mayo de 1810. Por allí habían pasado setenta mil ejercitantes para fines del siglo XVIII. Si la célebre jabonería de Vieytes nutrió pensamientos removedores con el olor de la potasa, en la Casa de sor Antonia se anudaron lazos entre adultos y jóvenes inquietos, abogados y jefes de milicia: allí meditaron y rezaron juntos Belgrano, Juan José Castelli, Cornelio Saavedra, apoderado de Antonia en su campaña de recaudación de fondos, y cuántos más. El Director espiritual de la Casa, el cura Alberti, otro Manuel[37], cura político si los hubo, integró la Junta de Mayo; su padre, comerciante porteño, había donado el solar para edificar el cenobio. Otro cura patriota y revolucionario y también Manuel, Barreiro, fue el director de la Casa después de Alberti.

Digo actividades "más o menos" confesionales, atento a esas zonas grises, esos espacios donde las personas cultivan y practican una particularidad, sea en las figuras que reverencian como en los rituales que realizan. La fiesta de una comunidad determinada, la devoción a una imagen propia, el rezo de una plegaria en el ámbito de una localidad o un grupo social, son casos de esa particularidad. Esos grupos, en esos actos, no constituyen otra iglesia o una secta; sólo están protagonizando acciones ajenas al cuerpo princi-

---

[36] María Antonia de Paz y Figueroa, Villa de Silipica (Santiago del Estero) 1730 – Buenos Aires, 1799.
[37] Manuel Máximo Alberti, Buenos Aires, 28 de mayo de 1763 – 31 de enero de 1811.

pal de la doctrina y del rito de su iglesia, en tiempos y lugares que las jerarquías no controlan sino laxamente en el mejor de los casos.

¿Cómo habrán sido la práctica y la prédica en la Casa de Ejercicios de Buenos Aires? A los contemporáneos les resultaba llamativa la mezcla de castas y clases: allí una virreina, la esposa de Manuel de Guirior, compartió penas y oraciones "con chacareras y esclavas", dice una crónica. "Cómo podría ser yo elegidora de personas, si no lo es Jesús nuestro Señor", decía la beata. Esta acepción del Evangelio venía a compaginar bonitamente con el proyecto ilustrado de la igualdad ante la ley, que llevaría a suprimir los servicios personales, la esclavitud, los títulos de nobleza. Tensando la comparación, diría que esta práctica de la convivencia cristiana no estaba lejos del ideal masónico de la confraternidad universal. Otro dato llamativo se refiere a la imagen que "Mamá Antula" eligió para presidir los ejercicios: el Señor de la Aspiración; un Cristo que mira a los cielos, que aspira. No un dios triunfante, sino un hombre dios anhelante.

En la Casa de Ejercicios estaba presente la ausencia de los jesuitas. La orden había sido expulsada de los dominios de la Corona española en 1767; pero María Antonia, formada como "beata profesa de la compañía de Jesús", mantuvo los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola mucho después de la expulsión. A la misma Orden perteneció Manuel Lacunza, un gran expulso que aparecerá en este relato.

Desde el siglo XVI los jesuítas venían enseñando, en el aula y desde los libros, que la soberanía popular emana de Dios; que el derecho de los pueblos, fuente de toda ley y gobierno, es anterior y superior al de los reyes; más aún, hacia fines del siglo XVIII alguno de los curas expatriados estaba incitando a la emancipación de los criollos. En la retahíla de movimientos antigubernamentales de ese siglo, se oyen consignas sustentadas en aquella doctrina de la soberanía popular: y se iba del dicho al hecho, porque estos movimientos, pueblos en rebeldía, se adueñaban del poder político, sustituían a las autoridades, y en ocasiones las ejecutaron. Vox populi,

vox Dei, proclamaban los comuneros de Antequera y Mompox en Asunción del Paraguay.

Se da una ósmosis de paradigmas, de modos de pensamiento y acción, entre lo que llamamos religioso y lo secular; transmisión en ambos sentidos. Un ejemplo entre muchos de este intercambio se halla en la invención de la contabilidad por partida doble: obra de Luca Pacioli, un fraile que creía en el Dios matemático de Platón, se difundió en el mundo comercial más allá de la Venecia en que había nacido; de rebote, la nueva práctica contable moldeó creencias e imágenes religiosas: más de un alma buena se figura, hasta hoy, a un Dios actuario, o a un ángel perito mercantil que en su escritorio celeste se lo pasan registrando pecados y obras buenas en las hojas opuestas del libro de cuentas corrientes, y se hace cruces al pensar en la hora de calcular el saldo.

En tiempos de revolución los paradigmas vigentes entran en crisis, y nuevos paradigmas se presentan a sustituirlos. La acción material y simbólica deshace y hace sistemas con dedicación febril. En ese hacer y deshacer se ponen en obra los modelos aprendidos en la catequesis como en la Universidad, o donde quiera. Me parece que ante tiempos tales necesitamos entender algo de religión para entender algo de política. Religión, insisto, considerada como conjunto de creencias básicas y activas de un grupo en un tiempo determinado. E interesa entonces descubrir esos matices diferenciales que se dieron al margen del dogma y la devoción formales y consabidos, para ayudarnos a entender una acción política que también se constituye como diferencial.

Otro Manuel está en los orígenes de la herejía de Belgrano: el criollo Manuel de Lacunza y Díaz, quien vivió entre 1731 y 1801. Por ser jesuita, le tocó padecer el extrañamiento forzoso de su América. Se exilió en Imola, ciudad de los dominios papales en Italia, en la que vivió, escribió y falleció, de resultas de un pequeño y raro accidente durante un paseo.

En el exilio y en la añoranza de su Chile natal que no volvería a ver, privado de la posibilidad de oficiar misa, integrante de una orden calumniada, suprimida por el papa, subsistiendo apenas con el escaso dinero que le enviaba su familia, Lacunza se proyectó en una revolución de palabras. En la casucha que ocupaba en un suburbio pobre de Imola, dedicó diez años de su vida a escribir su magna obra "La Venida de Cristo en Gloria y Majestad", en cuatro densos tomos. Esa obra mayor fue anticipada por el "Anónimo Milenario", folleto que circuló clandestinamente por América en copias manuscritas, a fines de la década de 1770 y durante toda la de 1780.

El "Anónimo" fue leído y discutido ardorosamente en estas tierras. Apoyándose en textos evangélicos, proponía un modo de entender la religión, pero aún más, un modo de ser del tiempo y la historia, que rompía con las posiciones de la jerarquía y con el relato histórico-religioso eclesiástico (relato de discutible carácter cristiano).

Ya ante ese folleto se alzaron voces que pidieron la intervención de la Inquisición; nada remisa, la Suprema fulminó el texto con su prohibición. Es un dato para retener: el pensamiento de Lacunza ya era calificado o descalificado como herejía, cuando Belgrano era todavía un adolescente.

En 1790 el jesuita concluyó su obra mayor, y esta comenzó a rodar por los caminos, las inteligencias y las sensibilidades de la América española de su tiempo. Manuel Belgrano, otro Manuel que seguramente habrá pensado en la profecía de su propio nombre, iba a ser abordado por esos libros.

Cuestión de los dos Manueles, es decir ¿cómo llegó la obra de Manuel Lacunza al conocimiento de su lector porteño?

Es posible que la omnívora curiosidad intelectual de Belgrano lo haya interesado en la obra condenada del cura chileno entre 1786 y 1794, cuando residía en España. Quizás por ser su autor un americano, le resultara especialmente atractiva. Tengamos presente que el joven Belgrano había conseguido una licencia especial de la

Santa Sede para leer obras incluidas en el Index sin arriesgarse a que lo persiguieran.

Los escritos de los jesuitas expulsos, que sustentaban posiciones contrarias al absolutismo y regalismo español, eran leídos con interés por los jóvenes patriotas americanos. Un lugar destacado en esta librería crítica lo ocupaba la "Carta a los Españoles Americanos" de Juan Pablo de Vizcardo y Guzmán, de 1792, que también circulaba clandestinamente. La Carta planteaba un relato alternativo de la conquista y de la dominación hispana, y proponía la emancipación de los países criollos. En cuanto al libro de Lacunza, su circulación era más difícil, porque además de prohibido era difícil de llevar y guardar, por lo voluminoso; de él había sólo unos pocos ejemplares copiados a mano.

Es verosímil que Fray Isidoro Celestino Guerra, prior del convento de Santo Domingo, haya oficiado como mediador. La familia Belgrano era devota de esa parroquia céntrica de Buenos Aires, donde hoy se guardan los restos de Manuel. Según Priora, fray Isidoro "fue dueño de la copia manuscrita más prolija y exacta de las que circulaban" en la ciudad, del escrito de Lacunza. Si en Europa Belgrano se había interesado por el libro, aquí, a la vuelta de casa, lo encontraría para leerlo.

Ya otras veces los dominicos habían oficiado de transmisores del milenarismo. En "Recuerdos de Provincia", Domingo Faustino Sarmiento recuerda a su tío abuelo, fray Miguel Albarracín, del convento de la Orden en San Juan, procesado por la Inquisición, "mucho antes" de que Lacunza escribiera su obra, por sostener esas mismas creencias. Según tradición familiar ardorosamente defendida por fray Pascual Albarracín (tío de Sarmiento y también dominico), Lacunza había plagiado a fray Miguel. Sarmiento considera excesiva la imputación, al tiempo que nos invita a reflexionar sobre el momento en que floreció en nuestras tierras la concepción del milenario, poco antes del cambio de época que trajo el sismo de la revolución.

Belgrano se hizo editor para difundir la obra de su paisano y

tocayo. Estando en Londres en misión diplomática, le llevó a un impresor londinense la copia manuscrita de Fray Isidoro Guerra, para que sirviera de base a una tirada de cuatro mil ejemplares, en cuatro volúmenes cada uno. La mayor parte de ellos tomó los caminos de nuestra América, donde hoy es difícil encontrar alguno. Es casi seguro que además de pionero de las ediciones patriotas, Belgrano lo haya sido también en eso de perder plata difundiendo libros.

El canon de la literatura revolucionaria es más amplio que el conjunto de títulos y autores que acostumbramos reconocer y citar. Se recuerda que Mariano Moreno mandó imprimir el Contrato Social como texto de Estado; mas no que Belgrano financió de su peculio una edición de la obra del cura chileno, a la que consideraba uno de los grandes textos orientadores para su tiempo.

El propio Belgrano presentó la obra, y firmó esa presentación, con distintiva acentuación patriótica, como "El Editor Americano".

En el escrito liminar expone las razones que lo impulsaron a la publicación. Son motivos políticos: su empresa, dice, es un "servicio a mis compatriotas"; aquí se demuestra "la superioridad de los talentos americanos", para lo cual "bastaría con esta sola obra". Ha reaccionado frente a la pobre e incorrecta edición hecha en suelo español, en Cádiz en 1812, a la que considera un insulto al pensador, a tal punto que "sus lectores habrían preferido que no se la hubiera realizado"; una edición alumbrada "muy de priesa como en negocio de contrabando" (insidiosa comparación, más aún por referirse a un empresario gaditano); y quiso replicarle a un diputado que en las cortes de Cádiz preguntó a qué clase de bestias pertenecían los americanos. Aquí tienen una prueba de excelencia: en teología, y en materia editorial.

Esta edición salió a luz en 1816. Ese mismo año la obra fue denunciada como herética: llamativa simultaneidad que invita a pensar en razones políticas. Se la incluyó definitivamente en el Index en 1819. Se colige que siguió circulando pese a la prohibición, porque aún en 1824 se publicaba en Madrid un escrito "preservativo" contra los peligros que entrañaba el libro. Por la misma época era publicada en inglés por Irving, en 1827. El movimiento "mileris-

ta" la tomó como inspiradora; y ha influido sobre los Adventistas y los Testigos de Jehová. En nuestro país, Francisco Hermógenes Ramos Mexía, el profeta y único santo estanciero (extraoficial) que hayamos tenido, siguió la doctrina de Lacunza. En su reciente libro *Francisco,* el poeta historiador Juan Carlos Sánchez Sottosanto presenta vívidamente esta relación.

Veamos qué escribió Lacunza "de a ratos con la pluma, de a ratos con las rodillas" según su decir: porque cuando hallaba una dificultad, oraba hasta encontrar de nuevo el hilo de la palabra, actitud en la que lo retrató un colaborador suyo.

Sería una flagrante injusticia querer reducir a unos pocos renglones "La Venida de Cristo en Gloria y Majestad. Observaciones de Juan Josafat ben Ezra." Está en la internet el facsímil de la edición en tres volúmenes realizada en Londres en 1826. Aquí tan sólo señalaré algunas de sus ideas básicas:

- interpretación de la Escritura por la propia Escritura: Lacunza propone una lectura "natural" de la Biblia; confía en la eficacia y claridad de la Palabra misma, por sobre la erudición o el dogma de las jerarquías; su Dios no puede haber querido enredar a los que pretenden escucharlo;
- partición del tiempo: el actual decurso temporal está llegando a un momento de ruptura; tras él, sobrevendrán otros tiempos, anunciados en la profecía;
- el quiliasmo, concepción abandonada por la Iglesia luego de los tiempos heroicos del cristianismo primitivo. Supone que el fin de la era que hoy está en curso no habrá de ser el fin del mundo. Acto seguido tendrá lugar el juicio de los justos; y con ellos, por mil años (quiliasmo), gobernará la tierra el propio Cristo, de regreso en ella. Bajo ese reinado de paz y justicia, todos los pueblos del mundo se convertirán al cristianismo;
- la postrimería: finalmente, Satanás corromperá a las naciones; pero Jesucristo, que aún estará en la tierra, subirá a su trono y juzgará a todos los hombres;

- la urgencia por la práctica: estos acontecimientos trascendentes, a punto de suceder, reclaman la decisión y la acción de cada ser humano, y particularmente de cada cristiano.

Lacunza retoma de las Escrituras la visión histórica y utópica del milenarismo, al que defiende de sus críticos eclesiásticos. Junto a los profetas, sostiene que esta era va a terminar; y que vendrá el Cristo, en venida real o en un colectivo simbólico, o en ambas formas, para erigirse como señor efectivo del mundo.

La obra de Lacunza desafiaba a la jerarquía, aunque no fuera ese el propósito del autor; a una administración cómoda, le contraponía un cristianismo comburente.

A partir del siglo V d.e.c., los dignatarios eclesiásticos habían ido dejando de lado, discretamente, la espera del próximo arribo del Salvador. La concepción de un kairós, tiempo de ruptura, transversal, quedó en el limbo de lo ya no más dicho. En lugar de resignificarla, se la dio al olvido. Triunfó sin mayor ruido la concepción del cronos, el tiempo como duración, como repetición de momentos iguales por cuyas compuertas transcurre la secuencia de lo sucesivo, tiempo en cadena.

Se deshistorizaba así el drama histórico religioso. Ya no estaba en el centro de atención el destino de la humanidad y de las naciones, sino el goteo de las almas individuales que serían juzgadas de a una, como en un sistema jurídico liberal, y destinadas al lugar que les correspondiera. La noción de un Día del Juicio universal e inminente era reemplazada por una sucesión de juicios individuales. Es que si el Cristo no está más por venir, si no es el Inminente, sólo queda ir viviendo hasta morirse. Así pues, en su relación con el tiempo del mundo, al archivar la expectativa permanente y encendida del kairós, la religión cristiana en su versión católica romana dejó de ser crítica para tornarse crónica.

Lacunza pone en segundo lugar el cronos, el proceso acumulativo temporal, que es un tiempo atravesado por otra dimensión

que le da sentido: el kairós, lo transversal, el corte. Pero si el kairós es el tiempo decisivo, entonces cada ser humano es convocado a ocuparse del conjunto, no sólo de su alma individual. Tiene que observar las señales históricas, y jugarse por alguno de los bandos del drama, el que crea más conforme a los valores cristianos. "Salvar el alma" es tarea que no podrá llegar a buen fin si no se salva el mundo.

El propio Lacunza lo señala en uno de los párrafos finales de La Venida:

> *"No perdamos tiempo: la felicidad suma, completa y eterna que está prometida a los justos, hermanos menores del Hombre Dios, conformes a la imagen de su Hijo, no podremos alcanzarla jamás, si no nos servimos de aquellas dos alas absolutamente necesarias e indispensables, que son fe y justicia. Sin estas alas, no separadas, sino unidas entre sí, y ayudándose mutuamente como buenas hermanas, no tenemos que esperar la herencia en el reino de Cristo y de Dios ni ser coherederos de Cristo, pues se nos pide que padezcamos con él, para que seamos también glorificados con él".*

Mas, si tal es el drama, entonces quedan harto disminuidos los papeles y aranceles de los administradores de confesiones, casamientos y bautismos, la menuda administración de la ira de Dios dirigida contra una viejuca que murmuró un ensalmo o para fulminar a un adúltero pueblerino. En esos administradores no se podía confiar siquiera para que leyeran la Escritura. Por cierto no eran muy dados a esas lecturas de las fuentes originarias; aparte la natural propensión a la comodidad, puede que les retintineara la mente una advertencia: la Palabra quema; quien se anima a leerla, pensarla y vivirla, está dando el primer paso hacia la hoguera. Esto lo venían enseñando a sangre y fuego las jerarquías, desde el arranque de su proyecto de poder; y reforzaron esta pedagogía del terror en los tiempos modernos (especialmente en el siglo XVII).

El lacuncismo de Belgrano ¿fue una mera extravagancia, o un pensamiento que se correspondía con sus concepciones políticas? ¿Puede que la opción doctrinaria del general abogado haya sido una pieza suelta, desconectada del conjunto de sus ideas?

Me inclino a pensar que Belgrano eligió, entre las vertientes del cristianismo de su tiempo, aquella que concordaba con una visión transformadora, una apuesta a la relación entre los pueblos, la historia y la intervención metafísica; que así el Belgrano político y revolucionario se vincula fuerte y hondamente con el Belgrano herético.

La publicación de la obra de Lacunza promovía otro modo de pensar la religión: pensarla desde lo americano, y entenderla como fundación de las cosas. Heterodoxa en España, la Venida de Cristo venía a ser cuasi oficial en América. Al sostener la reversión o subversión del tiempo, los postulados del expulso cuadraban con un ímpetu de cambio a corto plazo, especialmente cuando proclamaban la necesidad de una acción inspirada en la fe y la justicia.

Campea un aire de familia en lo simbólico y metafórico: las imágenes del quiliasmo son cuasi políticas: *la Revolución es como la parusía, rompe la suma de habitualidades de vidas y tiempos de los individuos*; la visión de "otro siglo" contagiaba a la política. Es que el modo en que simbolizamos el tiempo, sea como metáfora o como cosmovisión, promueve o ciega la irrupción de lo utópico en la historia.

El tiempo del kairós es de permanente inminencia; momento crítico y de prueba, que siempre ha sido o está por venir a ser, tiempo de acecho y busca de señales, de esperar y operar; es la clase de tiempo que postulan, instalan y viven las revoluciones. Y la instauración de lo Otro, que viene a reponerse en el centro de una historia humanizada, la recreación de Dios, la revisión del tiempo, manifiestan en el campo del simbolismo religioso la revolución deseada por Belgrano.

Hay más: la exigencia de práctica para la teoría y de teoría para la práctica está en el núcleo del mensaje milenarista. La teoría o

la visión del milenio no se realiza sin la acción humana; pero la acción humana no tendría sentido si no se insertara en la utopía sobreviniente. La integración entre teoría y práctica es, también, un modelo para la revolución.

No se trata de reafiliarlo a Belgrano, esta vez como un adventista anticipado, sino de volver a verlo como un ser humano y como un revolucionario. No para transferirlo de un bronce a una estampita, sino para romper el molde y dialogar con una persona viva, en sus coherencias y contradicciones. Tampoco para hacerle decir a Belgrano más de lo que ya dijo; sí en cambio para acercarnos a él como persona y como actor histórico, señalando esta concordancia entre la lógica política y la creencia.

Pero ¿por qué el olvido o el escamoteo de este Belgrano? ¿Por qué la insistencia en presentarnos a este hombre como un católico ejemplar? No lo fue, como tampoco fue un racionalista ateo, ni un pragmático que inventaba a Dios para mejor sustento del estado. Su adhesión al milenarismo lo aleja de estas posiciones. No lo criticó a San Martín por meter preso y cambiarle el apellido a un cura reaccionario, pero sí se permitió sugerirle un acercamiento a la devoción de los pueblos.

Que esta dimensión del prócer no sea mentada desde los púlpitos, es algo fácilmente entendible. Pero tampoco la hacen presente los estudiosos laicos o no confesionales. Quizás el silencio de estos últimos sea un síntoma de época, de nuestra imposibilidad de concebir lo religioso como algo independiente, anterior y que trasciende a lo confesional; y quizás por eso nos ataque falso pudor cuando hay que decir que Belgrano fue religioso.

En fin, quizás otra vergüenza pueda revelarse en la familia argentina, si reconocemos como antecesor a este prócer heterodoxo. Acercarnos a la herejía de Belgrano supondría preguntarnos cuál es nuestra relación con el tiempo, cómo concebimos nuestra tarea en la historia colectiva. Y nos llevaría a confrontar esa activa expectación con nuestro culto del trastorno fácil y de la inmediatez.

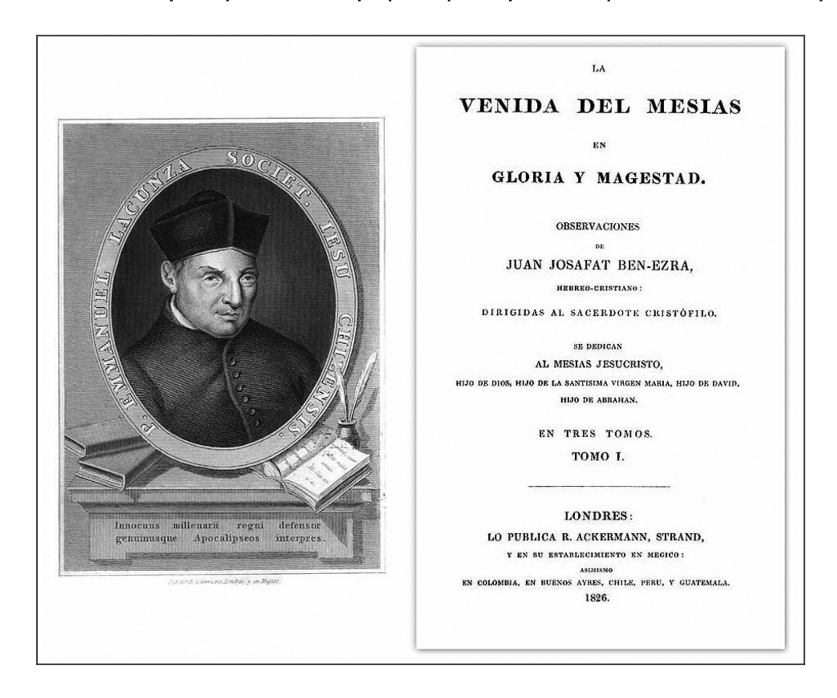
Ha sido este una enfermedad crónica en nuestra vida política y social. Preferimos imaginar un día mágico, el día del gran trastorno que instaure una especie de felicidad, sin otro requisito para los beneficiarios que estar y aplaudir, antes que trabajar para instalar el kairós en el cronos, todos los días. Nos gusta creernos que el 25 de mayo de 1810 empezamos a ser libres, el 9 de julio de 1816 a ser independientes, el 17 de octubre de 1945 a tener justicia social, en lugar de homenajear las duraderas, porfiadas y deslucidas luchas de múltiples actores sociales que precedieron y siguieron a esos días, hasta hoy. De modo parecido hemos instaurado algo así como la república de las asambleas en el verano de 2001 a 2002, al grito de "Que se vayan todos", tras lo cual nos fuimos todos los que gritábamos.

Tienta y seduce el mito de esa jornada en la que todo cambia y para siempre; y es que después de ese día mágico, todos podrán irse a su casa y no ocuparse más de la política. Así este mito supuestamente revolucionario, copia deforme y parcial del milenarismo, se acopla con la utopía reaccionaria del orden perpetuo, a diferencia del kairós que es todos los días y es ningún día.

Sirva también de muestra el guevarismo voluntarioso de jóvenes y no tan jóvenes, que adorna camisetas y cuelga cuadritos con la estampa del Che, un Che que está mirando allá lejos, allá adelante. Esa ficción revolucionaria que genera la admiración y el recitado, esa historia que se siente y se dice, y no se refleja en lo que se hace, es un modo elegante de ser reaccionario y apolítico. Ser admirador del Che es algo que queda muy bien en sociedad, y no supone el compromiso de optar en el urgente presente, entre esto y aquello. El héroe impoluto estuvo más allá de esas opciones. Y para mejor, triunfó después de muerto.

Del lacuncismo al peronismo y al guevarismo, algo se ha perdido y distorsionado. La urgencia de la práctica en la que insistía Lacunza, la necesidad de que hoy mismo hayamos de elegir y hacer, diferencian a aquella herejía de estos mitemas. En la lógica

de los dos Manueles, somos llamados a obrar como agentes del milenario, para que este se realice. El kairós horada el cronos; la revolución es todos los días, en cada momento. Como lo supo y lo dijo el poeta Czeslaw Milosz, y antes el ermitaño Zosima, "el fin del mundo es hoy". Y por eso hay que optar y obrar, precisamente hoy.



LA

VENIDA DEL MESIAS

EN

GLORIA Y MAGESTAD.

OBSERVACIONES

DE

JUAN JOSAFAT BEN-EZRA,

HEBREO-CRISTIANO:

DIRIGIDAS AL SACERDOTE CRISTÓFILO.

SE DEDICAN

AL MESIAS JESUCRISTO,

HIJO DE DIOS, HIJO DE LA SANTISIMA VIRGEN MARIA, HIJO DE DAVID, HIJO DE ABRAHAN.

EN TRES TOMOS.

TOMO I.

LONDRES:

LO PUBLICA R. ACKERMANN, STRAND,

Y EN SU ESTABLECIMIENTO EN MEGICO:

ASIMISMO

EN COLOMBIA, EN BUENOS AYRES, CHILE, PERU, Y GUATEMALA.

1826.

Edición de "La Venida del Mesías" de Londres, 1826.

DOS NOTAS A BELGRANO Y LACUNZA SOBRE MONTONEROS Y VÍRGENES

Sobre Montoneros. Leídas las pruebas de este libro, un amigo me apunta la similitud entre este milenarismo y las doctrinas de las guerrillas "revolucionarias" que en el siglo XX han sido. Pero hay entre ambos una diferencia, y no es menor. La refundación de las creencias en los tiempos de Lacunza y Belgrano consistió, queda dicho, en una sacralización de las personas, los pueblos, las acciones, las personas. Esta atribución de valor se contrapone tanto a cualquier dominio imperial o colonial, como por esencia a cualquier proyecto político terrorista; en suma, a cualquier uso del otro. Considero al mito montonero de la élite en armas como una copia del mito reaccionario de la irrupción, la rebelión que termina en un "nuevo orden", acompañada por la pasividad de masas y militantes encolumnados para marchar al compás de una misma banda. El término "encuadrados" caracteriza esta distopía. En el lacuncismo de Belgrano, lo sagrado viene a dar sentido a la acción política temporal; en el montonerismo y sus semejantes, la acción política temporal se constituye a sí misma como un orden sagrado, como la única que de por sí tiene sentido: los dos caminos van en sentidos exactamente opuestos.

Sobre Vírgenes. Quedan pendiente otro aspecto de las creencias de Belgrano: su devoción mariana, su apelación a las advocaciones de la Virgen en las empresas políticas. Para entenderla mejor hay que encarar otra búsqueda, que nos llevará a la Guadalupe, a la Candelaria, a Sumampa y Luján, y a una fuerza numinosa que no se agota en lo eclesiástico ni le pertenece. Lo intentamos en otras páginas de este libro.

Acerca del escándalo

Esto es incalificable, se oye decir. Es un escándalo. Ambas frases se usan como equivalentes.

Incalificable es lo que no entra en ninguna de las clases que establecemos para encajonar la realidad. Escapa a las categorías, a los tipos previstos.

Escándalo es una palabra que nos viene del griego σκανδαλοσ. En ese idioma, significaba trampa u obstáculo para hacer caer. El vocablo viene de una raíz indoeuropea, skand, que significaba por sí sola "brincar, saltar"; con el sufijo "alos" el brinco tomaba un sentido peyorativo, se volvía tropezón.

Decimos que escandaliza, esa historia que pone en duda el suelo de lo preconcebido, que nos lo desliza bajo los pies. Escandaliza Ángela Carranza, que no es confiable para proponerla como ejemplo de algo; escandaliza Manuel Belgrano, que no se deja afiliar al conservatismo ni a la progresía.

Personas e historias como estas nos mueven el suelo uniforme de las tipificaciones, nos hacen tropezar en lo desparejo.

Una planta del monte se llama escandalosa; y un tipo de vela de los navíos. El arbusto arde con un súbito y devorador fogonazo, antes de que el fuego parezca haberlo tocado. Esto se debe, según se dice, a que la escandalosa está rodeada por el halo de su propia emanación resinosa y combustible. En cuanto a la vela del barco, es un pequeño triángulo que se coloca en los días de bonanza, sobre otro paño mayor.

El escándalo amenaza propagación, dice el arbusto de la estepa. Y en el velamen, la escandalosa captura y aprovecha los vien-

tos que no captaron los grandes paños, y así perturba la fijación de los rumbos.

Aquí sigue una historia de marineros que también es incalificable, es un escándalo.



Los muchachos encuadrados. Desfile de adolescentes alemanes en un campamento del Arbeitdienst (Servicio de Trabajo), 1937.

La estela borrada

Derrotas de los spee entre alemania y argentina

Una historia con final feliz es doblemente sospechosa. Pretende dar por concluidas ciertas cosas – posiblemente antes de tiempo. Y evita que nos preguntemos quién establece los finales, para qué. Habría que destapar esas coronaciones ficticias para encontrar la historia tal cual acostumbra ser, sin finales ni dádivas.

En la historia de los tripulantes del Graf Spee en nuestro país, sorprende la rapidez con que ha cristalizado un relato sin aristas, socialmente aceptable. Ese relato comenzó a circular en vida y a la vista de la mayoría de los protagonistas, a pesar de hechos visibles que lo contradecían.

Según esa narración canónica, los marineros alemanes de este acorazado, luego de librar una batalla heroica a fines de 1939 en el Río de la Plata, se aquerenciaron sin mayores dificultades en nuestro país. Muchachos todos parecidos, rubios y atléticos, ajenos a la guerra y al nazismo, aquí se casaron, constituyeron familias felices, fundaron pequeñas empresas vinculadas al desarrollo técnico y gozaron de reconocimiento social.

Hasta ahí la versión amable que se nos repite. En sus pliegues queda envuelto más de un olvido; no está aquí la historia del alcohólico, la del que murió en la indigencia, la del que aún hoy se despierta gritando bajo los cañonazos que golpean su sueño, la del que ha perdido toda comunicación con sus hijos. Ni las trayectorias de los fugitivos y de los muertos misteriosamente muertos. Es como para preguntarnos qué pasa con nosotros, con este espejo distorsivo de nuestra memoria social – rezagado o utópico, alterado siempre, literal nunca.

Vayamos en busca de lo que el relato oficial no nos cuenta – acerca de ellos, o de nosotros mismos.

Los Spee fueron criaturas de barracón, algo así como los pollos que vienen de la colectividad del criadero. Al menos los que yo conocí, marineros y suboficiales, no tuvieron lo que acostumbramos llamar adolescencia y juventud; no pudieron llamar suya a la edad entre los catorce y los veinticinco años. Les fue expropiada – y ya adultos, no parecían dolidos por esa sustracción.

Antes de terminar su adolescencia, los muchachos alemanes de la década de 1930 que no tenían empleo ni asistían a las aulas, es decir la mayoría de ellos, eran reclutados para el Servicio de Trabajo (Reicharbeitdienst). En los campos del RAD se les daba alojamiento y comida: un catre en el barracón, un lugar en la mesa larga del refectorio. Se los ocupaba en trabajos públicos y se les entregaba algo de dinero para sus gastos menores. Pero bajo el régimen nazi estrenado en 1933, recibían especialmente disciplinamiento y doctrina. Una jerarquía de jefaturas y una vida cotidiana sin espacios privados ni elecciones individuales moldeaban a estos soldados adolescentes, armados (por el momento) sólo con palas lustrosas. La presión del desempleo masivo servía para manipular poblaciones y facilitaba el encuadramiento y la ideologización de los jóvenes.

Cuando se avecinaba el fin del servicio del RAD, los jóvenes tenían que buscar destino: para ellos, el alistamiento militar era una opción deseable. La Marina de Guerra recibía abundantes solicitudes; la tornaban atractiva el aura de exotismo de sus destinos y la buena atención brindada a sus hombres

Todas las historias de aquellos muchachos hoy octogenarios son una misma historia: un tránsito desde la barraca del RAD a los cuarteles de la Escuela de Marinería, empujados por la desocupación y la pobreza. Los relatos eluden toda referencia política.

El Admiral Graf Spee, el navío de guerra al que fueron a dar, había sido construido para burlar las restricciones impuestas a Ale-

mania por sus vencedores luego de su derrota en la Gran Guerra. Para no violar las limitaciones de tonelaje, los constructores navales desarrollaron novedosas aleaciones de acero. El barco, botado en 1934, combinaba su menor peso con una abrumadora potencia de fuego, una mayor velocidad y una autonomía más dilatada que sus semejantes. De ahí su metafórico nombre: "acorazado de bolsillo", que el humorismo criollo aplicó al típico petiso cascarudo de toda barra de amigos.

El Graf Spee y sus marineros conocieron otras aguas y guerras antes de venir al Plata. Se entrenaron realizando cruceros por el Báltico y el Mar del Norte, y actuaron como factor de presión durante la Guerra Civil Española y en Memel. Con emoción en la voz, un "Spee" recuerda una mañana en este puerto lituano, cuando vio allá arriba un banderín especial, señal de que el Führer, Adolfo Hitler, estaba alojado en el buque: "Ahí estaba el jefe, me dije."

El 21 de agosto de 1939, trece días antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, la nave zarpó de Alemania en secreto. En sobre cerrado, el capitán llevaba instrucciones para la participación del navío en una contienda que el nazismo sabía inminente. Otra vez, como en 1914, "era un extraño verano de anhelo / el ángel del odio batía un tambor en el cielo". El 1° de setiembre la Wehrmatch invadía Polonia; el 3 del mismo mes, Inglaterra y Francia, cumpliendo sus compromisos con el país agredido, le declaraban la guerra al invasor. Empezaba la hecatombe.

Para entonces el Spee ya rondaba en guerra de corso contra los mercantes ingleses por el Atlántico Sur. El 30 de setiembre ultimó al vapor Clement, de Liverpool, su primera presa. Siguieron otras hasta totalizar nueve, con 50.089 toneladas de alimentos y materias primas hundidas, y sin una sola víctima propia o ajena.

La yugular de Inglaterra quedaba atenazada por esos ataques: el maíz, los combustibles, el yute y las carnes no llegaban a la isla. El Escuadrón Sudamericano de la flota inglesa se puso a la caza del cazador. Para poder ubicarlo, se ordenó que cada carguero inglés radiara una vez por hora su posición; cuando no lo hacía, era que

por allí andaba el lobo.

Gracias a ese procedimiento, el 13 de diciembre las tres naves británicas perseguidoras, el Exeter, el Ajax y el Achilles, localizaron y rodearon al Spee frente a las costas uruguayas. Allí se produjo la batalla del Río de la Plata. Los cañones del Spee dejaron al Exeter fuera de combate y al Ajax con importantes averías. Pero el acorazado alemán, ya con pocas municiones, había sido afectado en instalaciones vitales por los disparos ingleses. Su comandante, Hans Langsdorff, resolvió hacer escala en Montevideo. Bajo la presión diplomática de los británicos, el gobierno uruguayo fijó un plazo estricto de 72 horas para que el buque se hiciera nuevamente a la mar. Además, Langsdorff manejaba datos erróneos: los servicios de inteligencia británicos le habían hecho creer que una poderosa flota, con un portaaviones incluído, lo esperaba a la salida del estuario. Así pues, antes de expirar el plazo acordado por el gobierno uruguayo, el barco fue retirado de puerto y hundido por los propios germanos en aguas del Plata.

La batalla del Río de la Plata, de pocas horas de duración, había terminado. En las charlas de café y los comentarios de la prensa se la vivió y comentó como un partido de fútbol. Para los diarios uruguayos, Langsdorff había equivocado la jugada: el Exeter era una nave pequeña, y los otros dos navíos británicos estaban averiados. Quizás más que de fútbol, la jugada había sido de truco.

Mientras el acorazado ardía y se hundía, la gran mayoría de sus 1055 tripulantes fue traída a Buenos Aires, desobedeciendo a la Prefectura uruguaya.

Así empieza la historia de los Spee en Argentina – y en Córdoba, que es donde más he podido seguirla.

Hay tonos de resentimiento en el relato de los veteranos; hasta hoy se repiten expresiones desdeñosas hacia los diplomáticos. Alguien recuerda que el embajador alemán, von Thermann, se acercó a saludar a Langsdorff en la barcaza que lo llevaba a Buenos Aires, y lo invitó a almorzar. Y elogia la respuesta del oficial: "Señor,

aquí hay más de mil hombres que necesitan comer."Me dicen que Langsdorff no era nazi, y había disentido con el ingreso de Alemania en la guerra.

De refilón, se filtra una resignada disconformidad de los marineros con el gobierno argentino. Es que hubo una inconsecuencia. Tras una ronda inicial de consultas con los gobiernos de Argentina y Uruguay, los diplomáticos alemanes aconsejaron desembarcar a los marinos en Buenos Aires. Creyeron que allí se los consideraría "como si fueran náufragos, quienes podrán ser repatriados" (conforme a la Convención de La Haya de 1907), mientras que en Montevideo amenazaban internarlos.

Pero esta expectativa fue defraudada. El canciller Cantilo, tras conversar con los embajadores aliados, sostuvo que había que internar a estos "beligerantes", ya no náufragos; el gabinete nacional siguió su criterio, y el presidente Ortiz decretó la internación.

Es que la Argentina estaba desgarrada por un conflicto interno entre "germanófilos" y "aliadófilos". La cuestión era no sólo o no tanto de política exterior; chocaban dos concepciones de nación. Una vertiente autoritaria, jerárquica y tradicionalista, se vestía uniforme nacionalista y aplaudía a Hitler y Mussolini. En la vereda de enfrente, las corrientes liberales y la izquierda sostenían un ideario republicano, y congeniaban con Inglaterra, Francia y Estados Unidos. La Marcha de los fascistas sobre Roma, el incendio del Parlamento alemán y el terrorismo callejero de los camisas pardas, la reciente guerra civil española con la victoria de Franco, incitaban a dirimir las diferencias por la fuerza. En nuestro país desfilaban tropas de asalto y saludaban levantando el brazo derecho; había quienes cruzaban la calle cuando veían venir a uno del bando contrario; y los simpatizantes de una u otra causa se reunían en confiterías enfrentadas.

En ese clima, a pesar de las protestas alemanas y de la amistosa visita del germanófilo Almirante Scasso, ministro de Marina, los marineros alojados en el Hotel de Inmigrantes fueron destinados a distintas localidades del interior del país.

Antes de partir, todos ellos iniciaron una duradera costumbre

argentina: la de andar con el documento encima. Hasta los años 40, un argentino podía ir a una escribanía y registrar una compra, bastándole tan sólo declarar cuál era su nombre. Con los gobiernos que siguieron a la revolución militar de 1943, la cédula se volvió imprescindible; había que exhibirla hasta para comprar un pasaje de tren. "Los Spee" fueron cobayos de la nueva moda; en el Hotel de Inmigrantes se les confeccionó una Cédula de Internación que mereció el regodeo de un periódico derechista: "tiene cubierta de tela gris, datos del titular, foto, dígito pulgar derecho, y casillas para asentar el cumplimiento de las presentaciones ante las autoridades del lugar donde sea remitido, cada vez que así se disponga". Un logro estético y un triunfo del control.

Los dividieron apenas pisada la Argentina, a estos hombres que ya empezaban a llamarse a sí mismos "los Spee". Cumpliendo las Convenciones de La Haya de 1907, el gobierno argentino dio a los oficiales un trato preferencial: libertad bajo palabra en Buenos Aires, y un pago de 350 pesos mensuales; a los marineros, confinamiento y un haber mensual de sólo 90 pesos. Distintos fueron también los destinos. Mientras los marineros añoraban su país natal y soñaban fugas imposibles, los oficiales se escapaban; de 50 que eran, 46 volvieron a Alemania; muchos de ellos para asumir el mando de submarinos. La Argentina confirmaba así una larga y honrosa tradición en materia de vista gorda con los oficiales prisioneros, iniciada cuando los hermanos Rodríguez Peña favorecieron la huída de los ingleses capturados en 1806.

No solamente los oficiales disfrutaron del privilegio de la fuga. En junio de 1942 ya otros 50 hombres habían huído hacia Alemania. Para 1945 los evadidos sumaban 254 (la cuarta parte de la tripulación); en su mayoría, suboficiales y técnicos de radio. Unos 60 de estos siguieron escondidos en Argentina, realizando operaciones de espionaje.

Las palabras y los silencios dibujan un croquis de las evasiones. Algunos oficiales superiores, junto con la inteligencia militar alemana y gracias a la "distracción" de los militares argentinos, orga-

nizaron la escapada de quienes serían más útiles a la maquinaria bélica germana. Los otros tuvieron que permanecer aquí; alguno de ellos siente hasta hoy la necesidad de aclarar que cierto oficial, que no se evadió, "no era de esos pitucos".

De la barraca a la Embajada, una gradación de lugares de residencia y de trabajo separó una vez más a los marineros internados. Algunos fueron acaparados de entrada por empresas o instituciones alemanas: la Embajada, la aeronáutica Cóndor, la Siemens o la Merck, el Hotel Edén de La Falda, la Clínica El Diquecito. Los del montón volvieron a las barracas, ahora en campos de internación como el de la IV División del Ejército, camino a San Roque. Confinados allí, sin casi posibilidades de empleo, pasaban sus ratos de ocio inventándose pequeñas tareas que no excluían la costura o el tejido.

Las decisiones de las empresas alemanas no eran autónomas. El sistema nazi de economía de estado mantenía una sólida alianza entre capitalistas y gobierno. En el exterior, desde el ascenso de Hitler al poder, se desarrollaba una política de "unificación y coordinación" (Gleichschaltung) de todas las asociaciones, círculos, empresas y fundaciones alemanas, incluída la Cámara de Comercio de esa nación en Argentina. Un poder centralizado era el que separaba y escogía, cosechaba y desechaba.

La contienda argentina parecía orillar por momentos una guerra civil, aunque por suerte, se hablaba más de lo que se hacía. Los cordobeses decían que en su provincia estaban el Kremlin y el Vaticano. El primero en Villa del Totoral, donde vivían los Aráoz Alfaro y acudían sus amigos izquierdistas, y el segundo en El Durazno, patria chica del fascista Gustavo Martínez Zuviría, que allí congregaba a sus afines.

En esta guerra de palabras, cesantías, puñetazos y algún disparo, los Spee fueron reclutados sin saberlo. Los que llegaron a Córdoba para ser internados, se congregaron el día de su llegada al pie de la estatua del General San Martín; la saludaron con el brazo de-

recho en alto, por ser esa la forma de su venia militar. Se interpretó el ademán como una apología del nazismo; radicales y civilistas realizaron un acto de desagravio en el mismo lugar. El monumento daba para todo.

La simpatía inicial hacia estos muchachos rubios a los que se veía como víctimas, se diluyó con el paso de los días; con igual liviandad, se pasó a denigrarlos como agentes del nazismo (precisamente ellos, los que no habían sido queridos de regreso en la Alemania nazi) fueren cuales fueren sus preferencias políticas personales.

Así, hojeando los diarios, pasamos de las "extensivas manifestaciones de simpatía" del público hacia los internados el 21.3.1940, a las críticas implacables de sesenta días después. Para este cambio de aire influye el hundimiento del mercante argentino Uruguay por un submarino alemán el 27 de mayo de 1940 (aunque todos los que viajaban en él fueron rescatados); se suman los rumores de que algunos de estos hombres hacían propaganda nazi o urdían planes de fuga (algo entendible en quienes habían sido internados como beligerantes). Algo en estas noticias trasunta un subrayado avieso, en esos tiempos en que la información era un arma de guerra y las embajadas subsidiaban periodistas. Por caso, la noticia de la batalla del Río de la Plata fue emitida a la vez y cuando el hecho aún no había concluido, por la agencia Reuter, que la dio por ganada a los germanos y por la Associated Press, que atribuyó la victoria a los británicos.

Un frustrado intento de fuga y un oscuro incidente con una bandera ensombrecieron aún más la imagen de los Spee. En un momento de exaltación etílica, un grupo de internados izó en El Sauce la bandera germana, luego de arriar la argentina. Se divulgó la noticia de que habían quemado el pabellón del país huésped.

El ambiente adverso se expresa en un comentario del diario "Córdoba", según el cual los internados se aprovechaban del hecho de contar con un subsidio para no buscar trabajo, pasaban sus días en lugares de diversión, y hacían propaganda a favor del régimen que imperaba en su país.

Me cuenta uno de ellos que por esos días era tal el clima de tensión que cuando iban al cine lo hacían en grupo, y en el colectivo se ubicaban espalda contra espalda "por si alguno quería darnos una cuchillada".

Los argentinos de los años 40, divididos acerbamente entre proyectos confrontados, fuimos capaces de infligir estos miedos.

Mientras, algún compatriota notable se arrimaba al capital o al poder alemán sin que nadie lo amenazara. El general germanófilo Basilio Pertiné, Ministro de Guerra y suegro de un futuro Presidente de la Nación, era uno de los Directores rentados de la Siemens Schuckert, empresa que colaboró en la fuga de oficiales, al igual que su asesor el capitán de navío César Urien, pariente de un futuro presidente militar. El señor Alfredo Fortabat se asociaba con industriales alemanes para impulsar su planta cementera de Loma Negra. Y cuando se sancionó a los Eichhorn de La Falda por haber enviado un donativo al partido de Hitler, nadie recordó que Henry Ford había contribuido "de manera decisiva" a esa misma causa, según el diploma que le fue enviado por el propio Führer.

Es que los chicos sufren más que los grandes, siempre, sobre todo a la hora de tener que buscar chivos expiatorios. Y sobre todo en tiempos de guerra.

Una guerra no deja nada ni a nadie al margen. Hasta las estrellas se alistan en la contienda: hay horóscopos amañados para hacerlo caer a Rudolf Hess en una trampa en Inglaterra, cartas astrales diseñadas para confundir al enemigo. Los estudios celtas o tibetanos son armas de guerra. Cultos demónicos, taumaturgos, redes de homosexuales, eran reclutados por los dos bandos. Ya en la posguerra, un alquimista alemán trabajaría en California para descubrir la fórmula de un combustible para misiles.

También en la Argentina de esa época, todos militan. En las escuelas alemanas de nuestro criollo país se clasifica a los chicos en Pfadfinder Korps, Anwarzer y Sturman. La Legión Cívica desfila por la calle Florida de Buenos Aires para recibir, con paso de ganso y el brazo derecho en alto, al embajador alemán von Thermann en

1933; un año después, la Iglesia exhibe su poder de movilización de masas en el Congreso Eucarístico. El dopolavoro y las huestes de Balilla y Figli della Lupa, muchachos de pantalón corto, son una práctica reconocida en Villa Regina, allá sobre el río Negro. Un arqueólogo encuentra runas y rasgos vikingos en Santiago del Estero; por donde los indoamericanos vienen a ser arios puros. En las estancias de la Patagonia, ingleses y alemanes descifran mensajes en código de sus respectivas embajadas. Las tenidas masónicas de los británicos en Leleque eran simétricas y contrarias a las tenidas paganas de los adeptos a la Thule en Florencio Varela – donde no mucho después se instalaría el centro del culto a la Virgen de Schoenstatt.

Haushofer y la ciencia de los espacios de poder, la geopolítica, brindan la clave para comprender este sueño de la razón que engendra monstruos: todo territorio debe ser ocupado. En una guerra, todo está en guerra – también en un país que se dice no beligerante.

Pobrecitos los Spee, en medio de esta contienda de gigantes despiadados; pobrecitos ellos con su orgullo nacional, su talle erguido, su ufanía por las glorias de un Reich que los desdeña. Los vemos buscando lugares y ocasiones para vincularse con esta sociedad desgarrada de la que eran huéspedes forzosos, y en la que luego buscarían permanecer. Forman un equipo de fútbol, van al Club Italiano de Córdoba para dar gratis un espectáculo de gimnasia con aparatos ("era para que nos dieran de comer"), concurren a los bailes o al cine, aunque sea peligroso. En fin, se casan. De los que se quedan en Argentina, 285 marineros contraerían matrimonio con Volksdeutsche (hijas, nietas de alemanes) o con criollas.

El poder los clasifica y los reubica, una y otra vez. Los giros de la guerra y de la política exterior argentina repercuten sobre ellos. En 1943 se produce una redistribución, por motivos no explicados; 330 marineros van a dar al aislado Hotel Casino de Sierra de la Ventana; los que permanecen en sus destinos temen ser despla-

zados. Un segundo reparto se produce a fines del mismo año. Y siguen las fugas. A fines de 1944 sólo quedan 6 de los 50 oficiales en la Finca La Beba, de Florencio Varela.

En 1945, otro bandazo. El gobierno argentino, presionado por la diplomacia de los aliados, declara la guerra al Eje. Siguiendo una arraigada costumbre nacional, un gobierno de facto adopta la crucial decisión por decreto, el 27 de marzo (número 6.945). Casi de inmediato, se declara a los Spee "prisioneros de guerra" (nuevo decreto, el 7037 del 2 de abril de 1945).

Se produjo una oleada de casamientos de último momento, cuando ya se veía venir el fin de la guerra, y aún después de ese final. Quizás el afecto se mezclaba con el cálculo: el casamiento podía ser un recurso para quedarse en la Argentina.

Hay testimonios orales de la reunión que el entonces vicepresidente Perón mantuvo en marzo de 1945 con los dueños y gerentes de empresas alemanas en la Argentina. Los tranquilizó: a pesar de la incautación temporaria de sus bienes, todo les sería restituido tan pronto fuera posible. Y el gobierno, se nos dice, cumplió escrupulosamente su promesa. Pero con los Spee no hubo contemplaciones. Otro decreto, en febrero de 1946, los declaró sujetos a repatriación: lo quisieran o no, serían devueltos a Alemania.

¿Era imprescindible echarlos así? La presencia de estos prisioneros en la Argentina ya no era políticamente significativa. Habría sido posible dejar pasar los meses y dejar en paz a los hombres. Pero los Spee fueron víctimas propiciatorias para que un gobierno sospechado de simpatías con la potencia vencida diera prueba de su adhesión a los vencedores.

No sólo se los despacha prontamente. Se los captura con un despliegue de fuerza que los afectados recuerdan como ignominioso. Por esos días se produce otra oleada de fugas – estas, con la complicidad de vecinos y familiares. Los que ahora se atreven a iniciar una vida furtiva son maridos recientes y padres de hijos muy pequeños. (Señalemos que en Uruguay los Spee casados no fueron obligados a repatriarse.)

Los que aceptan las órdenes vuelven a cruzar el mar, ahora en un barco inglés, el "Highland Monarch". En el camino algún oficial británico les roba sus relojes y bienes personales. Vae victis. Retornan cinco oficiales y 839 ex marineros, con seis de sus esposas, y tres hijos.

Llegan a una Alemania devastada y hambrienta: allí buscan a sus parientes, procuran encontrar empleo. Aún hoy recuerdan cómo se distribuía el hambre en su patria: en la familia, cada uno tenía su caja para guardar la ración de pan; mejor si era de chapa, con un candado; se acopiaban cupones toda la semana para hacer un guiso con carne de buey el domingo; los mayores cedían su porción de carne a los niños que pedían comer algo más. Los comestibles llegados de Argentina eran bienes preciosos, decisivos para la supervivencia; pero el embalaje tenía que ser impecable; si se aflojaban las ataduras o si venían mezclados distintos tipos de productos, el paquete era incautado y no llegaba a los destinatarios. A cambio de varios cigarrillos argentinos que se cotizaban a 8 Reichs Marks cada uno, se podía conseguir una barrita de margarina. A veces había que pedirle a un pariente que se fuera a vivir a otro lugar, porque era imposible sostenerse. Quien tenía unos metros cuadrados de tierra y podía cultivar unas papas era un potentado. Los fugitivos que volvían del Este agregaban más bocas en torno a la misma olla; no se los recibía con sonrisas.

Pasaron dos años y medio. Mientras tanto, el poder de los aliados volvía a clasificar a los Spee. Ahora tenían que conseguir el Certificado de Desnazificación; certificar la pureza política, así como antes había sido imprescindible atestiguar la pureza racial. Si se tenía esta credencial, se podía pedir el Permiso de Salida (TTD). Las mayúsculas no son buenas amigas de las personas, está visto. Si todo andaba bien, quizás al cabo de un año más podían cruzar nuevamente el mar; los pasajes en barco o en avión se pagaban con los ahorros de las mujeres que los esperaban en Argentina. La despedida allá era un nuevo desgarrón: había que separarse de padres, amigos o familiares a quienes muy posiblemente no volverían a ver.

Hacia fines de 1948, unos 500 de los Spee[38], la mitad de la tripulación del barco, están de vuelta en nuestro país, que quieren sea el suyo. Han pasado nueve años de vueltas, bandazos, reclasificaciones y reubicaciones. Los más afortunados son los que hallan empleo en cercanía de sus familias argentinas recobradas. Pero sus chicos, nacidos o crecidos en su ausencia, los miran extrañados, lloran cuando los ven.

Algunos se van a Buenos Aires, donde los contratan la Merck, la Orbis, la Siemens; otros abren talleres particulares. En Córdoba instalan los primeros servicios de arreglo de heladeras, máquinas de coser y lavarropas, o se emplean en las industrias automotrices: la IAME, donde se fabrican los Sedan Graciela y los Rastrojeros, o la Kaiser, primera gran industria moderna automotriz de capital privado en Argentina. En la década de 1960 inician la reparación de televisores. Dejan su marca en los lugares: sirvan de ejemplo Polk, Wedemeyer y Neumann, que le regalan su emblemático y enorme reloj cucú a Villa Carlos Paz un 25 de mayo de 1958. Y siguen padeciendo también la historia argentina: uno de ellos, que ya se creía instalado en un empleo, un pueblo, una casita, lo perdió todo en la explosión del polvorín de Río Tercero en 1995. Falleció poco tiempo después de nuestra entrevista, de resultas de las afecciones visibles e invisibles que le dejó ese siniestro tan siniestro.

Están rotos. No pertenecen a un mundo ni a otro. Sus casitas aquí conservan un aura de allá: el abeto en el jardín, que es una pequeña cita del paisaje bávaro, el orden cuidadoso propio de hombres que han vivido más años en campamentos que en hogares. Plantan palitos iguales en los cercados, arbustos de flor en hileras estrictas, como una guarnición en fila, inútil guarnición contra el tiempo que todo lo invade y destruye. Sierra de la Ventana, Capilla Vieja, Florencio Varela, muestran escenas cortadas sobre el mismo

38 Estimación de Meding.

patrón alpino que un patio en Villa Warcalde.

Si alguna vez logran volver allá, es para no encontrar a ese viejo amigo de los años mozos. O bien para encontrarlo, pero como filosofa uno de ellos "después de medio día, ya no hay de qué hablar." Eso, siempre que puedan regresan a su tierra natal. Muy ufano, uno de ellos me cuenta que volvió a Alemania para acompañar a su madre en los últimos años de vida de ella.

Cuando por fin vienen para quedarse, se encuentran envueltos en litigios con esos hijos distantes, de quienes no se ocuparon en el momento apropiado. Los hijos suelen parecerse más a su tiempo que a sus padres. El Club Alemán o la Escuela Alemana ya no son de ellos ni de sus padres, o no son como ellos quisieran: "eso se perdió todo", nos dicen. Uno de estos Spee ha estado años sin tratarse con su hija única; otro hizo internar de jovencito a su hijo en un reformatorio; ahora ese hijo y su familia viven frente a a su casa, en la misma cuadra. El padre compró los dos terrenos, así de cercanos, y le regaló uno al hijo; pero este no le perdona aquel abandono, y hace años que no se hablan. De tanto en tanto, un encuentro del Círculo Hans Langsdorff reunía a los veteranos para compartir un recuerdo, un momento de orgullo; pero ahora también el Círculo se ha desdibujado.

Entre tanta guerra, ¿algún combatiente puede concluir bien su vida? Uno me dice "Yo soy más que nada argentina" (sic). Es conmovedor el intento de un octogenario de identificarse con un país cuyo idioma no logra dominar del todo.

La historia no admite los relatos lineales. En procura de esa incógnita que llamamos realidad, la historia hurga en los entresijos, rescata lo tortuoso, lo quebrado. Irreverente ante los cuentos apotropaicos, se atreve a mirar nuestros demonios a los ojos. Y más acá del relato con héroes rubios y un final cómodo, busca y encuentra las vidas averiadas de los Spee. No se limita a un escenario iluminado por llamas heroicas y envuelto en el humo del combate. A la historia chiquita de cada uno de estos muchachos que llegaron acá entre los 19 y los 25 años de edad, le corre en paralelo la

historia grande de los negocios y los entendimientos del poder. Y la historia menuda es invadida y fracturada por el impacto de la grande, como supo verlo Philippe Ariés. Los pequeños quedan desgarrados irremisiblemente hasta hoy, sin saber bien cómo les ha sucedido todo esto. Y seguirán creyendo que los horóscopos que leen son inocentes.

¿Por qué el olvido de los Spee? Posibles motivos: porque dejaron de pertenecer a una categoría de seres especiales, medio ángeles de la guerra, para convertirse en personas comunes y sufrientes; o porque su historia muestra el desflecamiento de nuestros modales sociales al día siguiente de la cálida recepción al huésped; o porque nadie los ha podido afiliar a su partido. No los reclaman como propios las izquierdas, porque fueron criaturas de la Alemania autoritaria y porque no lucharon contra el nazismo. Tampoco los reclaman las derechas, empezando por los propios nazis, porque cometieron el que a sus ojos es el peor error: no triunfaron, o al menos no murieron heroicamente.

Los muertos que se resisten a toda afiliación son incómodos. Nos recuerdan que no hay partido que agote la condición humana. A ellos, y a los sobrevivientes que se obstinan en la misma resistencia sorda, inconsciente, se los sanciona con el olvido definitivo. En esa muchedumbre afantasmada están Ángela Carranza y el hereje Belgrano, y Juan Larrea y Enrico Pea y todos los poetas y escritores de ninguna capilla, y Alberto Burnichon, y todos los que nos quedan por contar.

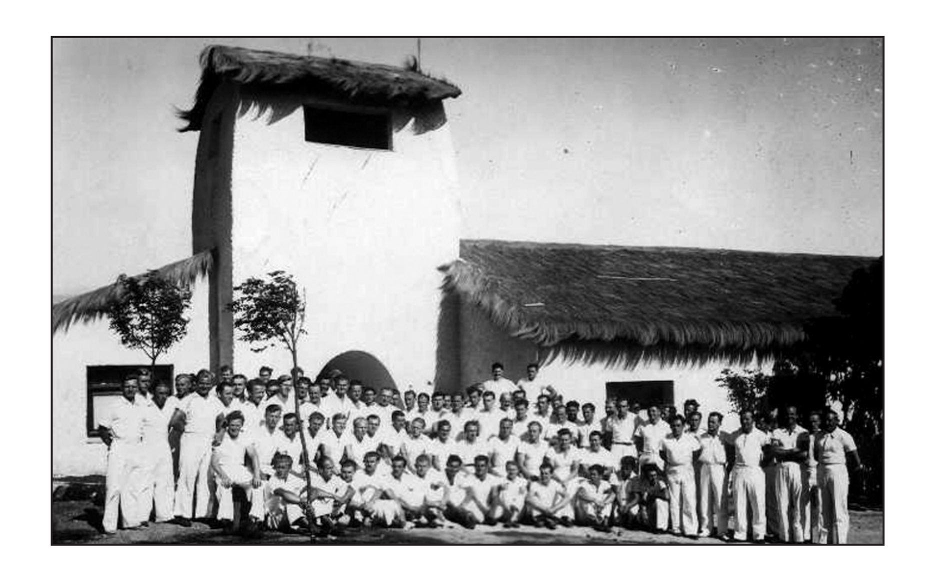
Averiados, tocados o hundidos, estos marineros ya no están nimbados por el áureo resplandor del mito heroico; los corroen los óxidos de la intemperie social. Para la escena cinematográfica, los afean las mataduras de dos guerras perdidas, y lo que es quizás peor, de dos posguerras, más las sordas luchas de dos países a los ambos lados del océano: las marcas del nazismo y de su derrumbe; pero también las de nuestra guerra civil encubierta.

He escrito estos renglones en otros días de largas guerras, que también nos han tocado. Como antaño, tras las clarinadas están los que manejan y seleccionan, los que dictan horóscopos y noticias, los que clasifican a los cautivos en un mundo cautivo. Otra vez la guerra, sin que nos demos cuenta muy bien, es una quebradura que atraviesa impía todos los espejos – hasta los más íntimos. Otra vez aprendemos que podemos ser indiferentes o agresivos con los otros, apenas pasado el momento del encanto, cuando los intereses creados vuelven a hablarnos al oído; que no somos tan cordiales y generosos como nos queremos creer.

Pero también descubrimos que más allá de nuestro distanciamiento o de nuestros aires de grandeza, nosotros, los pequeños, somos todos "Spee".

Agradezco a quienes fueron marineros del Graf Spee, y a sus familiares, por haberme confiado sus testimonios.

*



Siempre juntos, siempre en barracas. Arr: los Spee que construyeron sus pabellones en Estancia Vieja (Villa Gral. Belgrano, provincia de Córdoba); abajo. un equipo de fútbol Spee en Córdoba.





Castigo sin crimen

Casos argentinos del siglo xx

El castigo sin crimen, como su gemelo simétrico el crimen sin castigo, sirve para plantar y abonar y volver a regar el terror, esa implicitud.

A los ejemplos de punición material (encarcelamientos arbitrarios, asesinatos no aclarados o no sancionados) se les suman los castigos simbólicos: el encierro mental, el impedimento de la palabra o de la expresión, la imposición de controles superabundantes que nadie ha solicitado; controles no porque sea necesario controlar algo, sino para que sintamos la vigencia de un omnipresente régimen de custodia. Son castigos que dejan marca, pero invisible: por lo mismo, mucho más difícil de borrar.

En el siglo XX la historia de nuestro país ha sido pródiga en esos castigos. Los ha habido en cada provincia, en cada ciudad, en cada pueblo. Así se entiende que vengamos siendo un pueblo tan sumiso, que permite y hasta justifica desapariciones, les paga comisiones a quienes lo empeñan, autoriza y aplaude a los ladrones de su patrimonio social.

Tengo mi muestrario de estas historias de castigo sin crimen, de controles y silencios forzados en esos años no tan distantes. Como todo recuento, el mío es parcial; he buscado los casos menos flagrantes, porque sospecho que el soterramiento los hace más eficaces. A Goliat se lo ve, es fácil apuntarle; pero no es tan fácil zafar de los hilitos de los liliputienses. No están en esta serie los episodios más obvios y feroces; ni los más recientes crímenes, dobles crímenes, triples crímenes impunes cuyo recuerdo marca de

un tajo la memoria de un pueblo por el tiempo necesario hasta el próximo crimen. Tampoco los encarnizamientos del culturicidio: el cuerpo baleado de Alberto Santiago Burnichon[39], las quemas de libros: un millón en Sarandí, otro en Rosario, varios miles en Bahía Blanca, cuántos más en todo el país.

Vamos al muestrario de estos hilos de Liliput. Algunos se ataron con sangre.

CASTRACIÓN CULTURAL: TANGOS Y CARNAVALES

La castración del tango ha sido un capítulo importante en la formación de un pueblo dócil. Con ella, la alanza del poder espiritual y el temporal les demostró a los músicos, a los letristas, a la generalidad del público, que la canción puede ser sancionada, sea por referirse a conflictos sociales, sea por aludir a temas sexuales, sea nomás por ser poética, por ser palabra libre. Así se nos domesticó.

La domesticación ya no disimulada sino pregonada se inició con un decreto de la dictadura militar de 1943 que instauró una Comisión moralizadora de los tangos. La idea fue del escritor fascista Gustavo Martínez Zuviría, Ministro de Educación y Justicia. La Comisión, presidida por otro fascista Gustavo, el obispo Franceschi, tenía que revisar los tangos y prohibir aquellos "afeados por el lunfardo y el mal gusto", salvo que fueran corregidos a satisfacción de los comisionados[40].

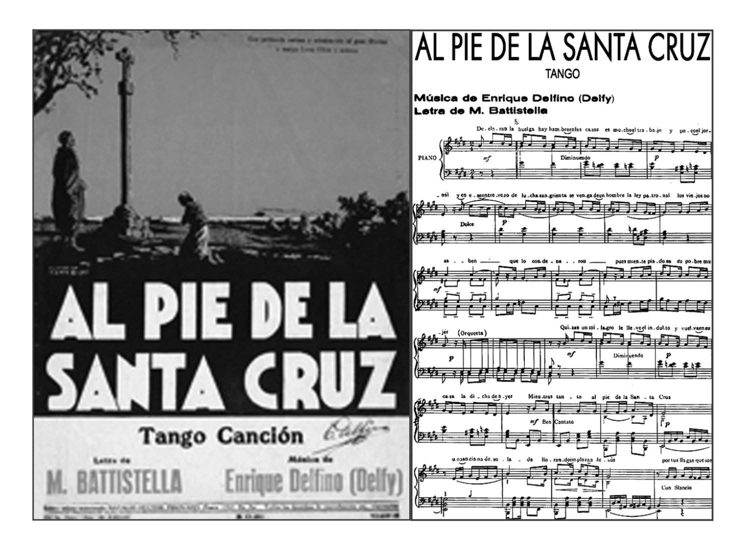
El control no sólo sirvió para proscribir las que llamaba "inaceptables desviaciones de la lengua", sino también para corregir po-

---

[39] Por ser editor y por serlo de ese modo, por andar recorriendo los pueblos en un autito viejo, con libros y con proyectos, por eso mismo lo mataron, dice Aldo Parfeniuk: "tipo peligroso, de libros llevar". Fue secuestrado en la medianoche del 24 de marzo de 1976; luego encontrarían su cuerpo con siete balazos en la garganta.

[40] Más papistas que el papa, Martínez Zuviría y Franceschi repetían la condena del Vaticano en 1913 contra esta "danza lasciva", cuando ya Pío X había levantado la prohibición, después de verlo bailar al "Vasquito" Casimiro Aín.

siciones críticas en lo social. Esta práctica no era novedosa. Años antes, por susurrada sugerencia de alguna autoridad, al tango *Al pie de la Santa Cruz* le habían cambiado la letra y el sentido. Así explicaba la versión original, cantada por Carlos Gardel, el arresto y confinamiento del protagonista: *Declaran la huelga, hay hambre en las casas; / es mucho el trabajo y poco el jornal. / En ese entrevero de lucha sangrienta, / se venga de un hombre la ley patronal.* Según la letra modificada *Estaban de fiesta, corría la caña / y en medio del baile la gresca se armó. / Y en ese entrevero de mozos compadres / un naipe marcado su audacia apagó.* En lugar de la patronal se pasaba a denunciar al consumo de caña (no al de champán, whisky o sauternes).



Partitura y letra originales de "Al pie de la Santa Cruz",
tango de Mario Battistella y Enrique Delfino publicado en 1933.

La Comisión Franceschi perfeccionó la práctica correctiva. El dolido verso *"en mi pobre vida paria"* del tango *Mano a mano,* fue suplantado por *"en mi existencia azarosa"*. Una expresión clara y castiza se trocaba por un relamido giro aristocratizante; el tango

se deslizaba de lo sensible a lo risible.

Gracias a esta terapia verbal *Los dopados* pasaron a ser *Los mareados*, y con la letra cambiada. *Mala junta* mutó en *Mala compañía*; y en vez de amonestar a la chica con los recios versos *Por tu mala junta te perdiste, nena / y nos causa tu extravío llantos, pena!* se solazó en un malestar intimista de causa meteorológica: *Frente al tedio de las hondas brumas, alma / ya es en vano que yo espere dichas, calma!* Prudente elección: era más fácil dialogar con la propia alma que con una nena de mala junta como aquella.

El bulín de la calle Ayacucho pasó a llamarse *Mi cuartito*; *Chiqué* se convirtió en *El elegante*. *Tal vez será mi alcohol* de Homero Manzi vio cambiado su título por *Tal vez será tu voz*. En broma se prevenía al incauto: ojo, ya no se dice Guardia Vieja, sino "cuidado mamá"; ni *Yira yira* sino *¡Dad vueltas, dad vueltas!* Según Carlos Manus, la ofensiva moralizadora también puso en cintura los nombres de algunos comercios como *El chorizo honrado*, primera parrilla al paso de Buenos Aires, que se transformó en *La vitamínica*.

Algunos de esos cambios han sobrevivido hasta hoy. Otros se olvidaron, y con ellos, aquella feroz intrusión del poder en la intimidad y libertad de la poesía. En estas idas y vueltas desaparecieron tangos primitivos, cuyos títulos anunciaban la libertad de su contenido[41]: Nada nos queda de esos injustamente calificados como "tangos prostibularios"; injustamente, porque en sus comienzos todos los tangos lo fueron.

---

41 *Metele bomba al Primus, La concha de la lora, Afeitate el siete que el ocho es fiesta, La clavada, Sacudime la persiana, Aguantalo si podés, Hacele el rulo a la vieja, La catrera, Empujá que se va a abrir, Tocámela Carolina, Tocámelo que me gusta. Dos sin sacar, Sacámele el molde, Con qué tropieza que no dentra, El Serrucho, La franela, Siete pulgadas, El fierrazo, Colgate del aeroplano, Va Celina en la punta, Dejalo morir adentro, ¡Qué polvo con ese viento!...*



Portadas de partituras de tangos "prostibularios", de las décadas de 1920 y 1930.

De este modo se impedía el tratamiento público de los temas sexuales desde una visión popular. Ahora bien, al menos, de esos tangos y milongas nos quedan los títulos. Otros desaparecieron totalmente. Cuánta poesía y cuánta música se habrá suprimido en esos años. No se han localizado los archivos de aquella Comisión celadora de conciencias, bocas, bragas y braguetas, como para tener idea de lo perdido.

Las recensiones, los cambios de formato técnico, operaron también como filtros. Así como hubo manuscritos medievales que nunca pasaron a formar parte del ejército de los impresos, hay tangos que perecieron perdidos o rotos en los cilindros o los discos de pasta dura. Tuve en mis manos y escuché grabaciones de temas criollos hechas por Ignacio Riverol en baquelitas de voz cascada; nunca fueron reeditadas, y dudo que puedan recuperarse sus partituras, sus letras.

El exterminio de variantes non sanctas acompañó y reforzó un cambio de estilo: el tango y la milonga protestones y picarescos cedieron espacio a la corriente romántica e introspectiva. El cambio de espacios y de instrumentos de reproducción, que señala Pujol, fue correlativo con este cambio de estilo; y en ese tránsito, con ayuda de la censura, se perdió el tango de orientación política y

social.

Para la historia de los controles, hay un dato sugestivo acerca del modo en que se derogó el decreto de censura de 1943; Enrique Santos Discépolo, "Discepolín", le pidió personalmente la derogación a su amigo Juan Domingo Perón, admirador de su tango Chorra. Se recuperaba una cuota de libertad relativa, por generosa dádiva de quien mandaba. El argumento que usó Discépolo no fue de índole cultural ni política: le señaló al Coronel que con esa medida los compositores, autores e intérpretes estaban perdiendo una fuente de trabajo.

Esta operación sobre los tangos ha sido tratada ya en otros lugares. Pero hay que remarcar lo más inquietante de ella, lo que no es imputable a los gobernantes: en la mayoría de los casos, los propios autores de las letras contribuyeron a la domesticación de sus obras, elaborando versiones castradas. Muy posiblemente los tangos que desaparecieron fueron aquellos que sus creadores no aceptaron modificar.

En cuanto al público tanguero, tampoco protestó contra la domesticación; la reacción crítica no fue más allá de la humorada.

Vale decir que el experimento fue exitoso . Por este camino se podía llegar mucho más lejos.

Los carnavales también fueron domesticados; y con ellos, las murgas, las comparsas, los disfraces y las máscaras. Así han llegado a ser como son: divertidos, irreverentes... e inocuos: se permiten alguna pequeña picardía, pero se les nota la marca del cinto.

Los medios para la domesticación han variado desde la prohibición hasta el subsidio oficial. La primera respuesta del poder a estos festejos liberadores y descontrolados fue la veda lisa y llana. En nuestras tierras José de Vértiz dictó la veda para los carnavales urbanos en 1770; el virrey criollo se anticipaba así al rey Carlos III, que los prohibió para todos sus dominios en 1773. Juan Manuel de Rosas y Juan Domingo Perón también suprimieron los corsos en alguna ocasión. La última vez que un gobierno incurrió en este arcaísmo fue en 1976, cuando la tiranía militar derogó el feriado de

carnaval, y los obedientes administradores municipales prohibieron la fiesta en la calle.

La modalidad proscriptiva se aplicaba a otros entretenimientos populares, además de los corsos. Sucesivos jefes de policía de la ciudad de Buenos Aires fueron consecuentes con esa política: un edicto de 1866 prohibió el juego del barrilete por los menores; otro de 1892, el juego de pelota de los chicos en la calle.

Frente a las prohibiciones se alzaron las Repúblicas. Ejemplar la de San Vicente, barrio cordobés, nacida el 8 de febrero de 1932 contra la decisión del comisionado municipal de Córdoba, Víctor Belisle, de llevarse el corso al centro. Para impedir el festejo en la barriada, Belisle mandó apagarle el alumbrado público y envió a la Policía, que intentó vaciar las calles. Pero los sanvicentinos se congregaron al grito de "Hoy hacemos el carnaval", lo festejaron, y lo alumbraron con luces conectadas a las casas particulares. A la noche rescataron de la Comisaría a un vecino preso, y comenzaron a vocear: "¡Viva la República de San Vicente!". Han mantenido su República y su Carnaval, hasta hoy.

A la prohibición de los corsos la siguió una fase de autorización condicionada. Los poderes de la ciudad los empezaron a permitir, en sus días y a sus horas; a expedir autorizaciones para usar máscaras o disfraces, y a revisar el contenido de los argumentos de comparsas y murgas. Ya en 1872 la Comisión Municipal prohibió una comparsa porteña, "La conquista del desierto", que satirizaba la política oficial en relación con los indígenas.

Impuesta la costumbre del permiso, se graba en la mente la idea del permiso. Aunque el papelito con un sello pase alguna vez a segundo plano, queda la percepción de que hay que mantener ciertas formas, hay ciertas cosas que no deben ser dichas, ni aún en ese marco libre y loco del Carnaval.

Para mejor eficacia del control sobre el festejo, en una etapa siguiente se agregan los concursos con jurados y premios, los subsidios, y la presencia de las autoridades en el palco. Con parecida intención, el Restaurador, su esposa, y luego su hija Manuelita Rosas, presidían los candombes... y se garantizaban los buenos oficios de

toda una red de espionaje constituida por los afroamericanos que trabajaban en las casas de las familias porteñas.

De resultas de este proceso, los carnavales del siglo XXI vienen con la risa y las uñas recortadas. Supuestamente "recuperados", cuesta ver qué es lo recobrado, más allá de los asuetos. No incurren ya en la expresión de verdades molestas para las diversas administraciones. Sólo les queda como ámbito de libertad el de las relaciones sexuales. Pero esa liberalización llega a casi todos los espacios sociales de la actualidad; el carnaval ha perdido su exclusividad. Sólo resta en el mejor de los casos la fiesta como espectáculo para turistas, alejada de su contenido orgiástico.

La domesticación de la mascarada mediante pasos graduales que comienzan con la prohibición y llevan a versiones aceptables de la fiesta, no fue invento argentino. En 1508 un gobierno prohibía que en las fiestas siguieran presentándose "personatos sive mascheratos[42]" que cometían "acta turpia, lasciva et inhonestissima." Ese gobierno era el Consejo de los Diez, en la Serenísima República; y el festejo así prohibido era el antecesor de los refinados carnavales venecianos de la actualidad. El gobierno de Venecia fue precursor esclarecido de prácticas duraderas de dominación. Ya hacia 1280 el Dux Pietro Gradenico daba la fórmula del gobierno de aquella república oligárquica: una sabia mezcla de terror y espectáculo.

CONTROLES SOBRE LA VIDA Y LOS DESPLAZAMIENTOS

Los controles de los años 40 siguen vigentes hasta nuestros días. Se da el caso curioso de alguno que fue levantado por ley, pero la sociedad no se enteró y sigue procediendo como antaño. Algún informador público poco informado contribuye a reproducir el error.

---

42 A través de la máscara sonaba la voz del portador. Por eso "máscara" y "persona" son sinónimos.

Aquí daré breve cuenta de algunas de estas cicatrices.

El estado de excepción. Yo nací bajo el estado de excepción. Quiero decir el estado de guerra, que turnándose con el estado de sitio nos ocupó buena parte de la segunda mitad del siglo XX. De tanto en tanto se levantaba la tapadera, pero hasta 1983 esos alivios fueron golondrinas aisladas, breves raptos de libertad que no hacían verano.

Podía ocurrir que el correo le entregara al destinatario una encomienda legalmente violada[43]. Sobre todo, si venía de otro país; especialmente si por su formato exterior daba idea de traer libros; aún con más razón o sinrazón, si el remitente o el destinatario eran conocidos o sospechados como opositores. De nada servía quejarse porque algunos de los libros habían sido incautados por la autoridad; era como protestar contra la lluvia, imperio del tiempo.

Ni la conversación telefónica privada quedaba al margen de la vigilancia oficial. Cuando estaba vigente el llamado plan Conintes (Conmoción interior del estado), las comunicaciones mediante cabinas públicas solían ser interrumpidas por el oficial o soldado que estaba a la escucha, para señalar algún aspecto cuestionable.

Estaba grabada en las mentes y las costumbres la prohibición de reuniones de más de tres personas sin permiso policial; a tal punto que años después del regreso al régimen constitucional en 1983 que establece la libertad de reunión, los organizadores de alguna conferencia todavía creían necesario ir a la comisaría en busca de autorización.

El motivo de los controles no era el peligro de una agresión externa, si bien a veces se inventó o exacerbó su posibilidad, según vimos en 1978, en 1982, sino la instalación de la noción y la sombra de la vigilancia en el subsuelo de la mente colectiva, en los supuestos tácitos de la sociedad.

---

43 Casos mencionados en la correspondencia del abogado socialista de Bahía Blanca, Pablo Lejarraga.

En los años 40 Perón, como militar golpista y luego como presidente constitucional, no titubeó en establecer y mantener ese estado de excepción. Siempre había una justificación: la guerra caliente o la guerra fría o la posguerra, la crisis o la prevención de la crisis. Esto para beneplácito de los conmilitones del General, que por servir en tiempos tan peligrosos cobraban doble y se jubilaban antes.

El predominio de lo excepcional, así instalado, no se ha desvanecido. A la hora de escribir estas líneas, el legislativo argentino acaba de sancionar nuevamente el estado de emergencia económica, que viene rigiendo hace más de diez años y que otorga al gobierno facultades extraordinarias sobre haciendas y vidas.

El control sobre los símbolos del Estado o de la nación, dos entidades intencionadamente confundidas, se estableció igualmente a partir de 1943. Veamos un caso: cómo se nos prohibió el uso de la bandera. Pocos años después, en un famoso y debatido discurso, Eva Perón se felicitaba porque los obreros marchaban con la bandera celeste y blanca en lugar de hacerlo con el trapo rojo del internacionalismo proletario. Debió haber utilizado en lugar de bandera el eufemismo "enseña". Porque uno de los "decretos ley" (sic) del gobierno militar[44] había establecido que el símbolo completo, con el sol incaico en el centro, sólo podía ser utilizado por las unidades militares y las entidades gubernamentales. La población sólo tenía acceso al eufemismo: una bandera desbanderada, que equivalía a una escarapela grande. Una ley de 1985, siendo presidente Raúl Alfonsín, puso fin a la prohibición. Sin embargo, hace pocos días (en el año 2013) escuché a una periodista radial que informaba seriamente acerca de la veda. Los controles fueron tan efectivos que siguen en vigencia práctica aún extinguida su vigencia, se los da por legales cuando ya no lo son. Se han naturalizado.

---

44 D.L. 10302 / 1944; la ley de 1985 que lo enmendó fue la N° 23.208

¡Documentos… documentos! La usual frase de los controles policiales parece hija directa de aquel "dogumende, dogumende" que registró Curzio Malaparte en boca de los "cucarachas" fascistas de Nápoles. En nuestro país la segunda guerra mundial sirvió de pretexto para mejorar el control sobre la población propia; vimos cómo los Spee fueron los primeros en caer en esta novedosa volteada de orejanos civiles. A la obligatoriedad de andar con la cédula encima, sumémosle la exigencia del "certificado de buena conducta" para cualquier trámite o empleo, la ya narrada apertura de las encomiendas, el comunicado oficial de cada día, la hora también oficial, cuya periódica variación exigía estar con el reloj propio atento al reloj del gobierno, el control de letras y músicas, la cadena radial…

Todos los años del poder son años de disciplinamiento de sus poblaciones, salvo alguna ocasional primavera de ruptura. Pero hay tiempos que destacan en este avance. Nuestros años 40 merecen figurar entre los que sobresalen, junto al siglo XVII.

REFORMAS EDUCATIVAS, AL DEGÜELLO

Las reformas educativas del siglo XX fueron castigadas al menos de dos maneras: primero con el aislamiento, la interrupción, la asfixia en la cuna; luego con el olvido, o con la mención incompleta, trunca, sumida en el texto de un sistema que sólo las incorpora como una anécdota, una práctica marginal o "motivadora".

Una primera floración de estas reformas se dio en nuestro país entre 1920 y 1945; otras nacieron en las décadas de 1960, 1970 y todavía en 1980. Lograron su resultado pedagógico: y por eso fueron silenciadas, canceladas sin derecho a juicio; es que de haber habido juicio, quiero decir evaluación, habría salido perdiendo el conjunto del sistema tradicional. Y habría perdido pie la pedagogía perversa de los gobiernos sobre el conjunto de la población.

Ahora las reformas son apenas materia de especialistas; el funcionariado que administra la ignorancia oficial alude a ellas, cuando algo sabe, con un dejo de ironía. O bien algún activista bien

intencionado rescata de esas reformas una consigna, una palabra suelta, un método; y con ello contribuye a la mutilación y al olvido de aquello que fue un movimiento de conjunto, no una colcha de retazos. Esos miembros disecados sólo contribuyen a consolidar los sistemas tradicionales; así, ante la mera mención de la reforma nos decimos "ya sé lo que es" y pasamos de largo.

Invito al lector a enterarse de estas gestas de aula, si no las conoce ya. Mencionaré sólo algunas. En Santa Fe, "la escuela de la señorita Olga", la mayor de las Cosetini, junto a su hermana Leticia, a Amanda Arias y a todo un grupo de sabias maestras y pedagogas. Llamada la Escuela Serena, funcionó en Rafaela y luego, desde 1930, en el barrio Alberdi de Rosario. En Mendoza, el Centro Pedagógico y la Escuela Nueva Era, famosa en el mundo, creada ésta en 1929 por Florencia Fosatti y otras maestras tan lúcidas como ella. Florencia ya había trabajado de ese modo en otra escuela en 1921, y lo haría de nuevo a partir de 1932 en la Escuela Quintana de la misma ciudad de Mendoza. Antes que ellas, recordemos una práctica fundante, iniciadora: "las locuras de Mercedes", nombre descalificatorio aplicado a las reformas de Carlos Norberto Vergara y sus compañeros en la Escuela Normal de esa ciudad bonaerense (1878/9). Allí, y desde las páginas de la revista "La Educación", sostuvieron y pusieron en marcha una escuela basada en la libertad, la investigación, la participación, la integración entre sentir, pensar y hacer.

Uno de los libros de Vergara se llama "La revolución pacífica". De eso se trataba, en la experiencia de Mercedes como en la de Mendoza, en la de Santa Fe como en la de Córdoba liderada por Luz Vieira Méndez, filósofa y educadora reconocida en el mundo, desde el Colegio Normal Superior entre 1945 y1947; y en el Colegio Libre de Cultura, también de Córdoba, creado en 1935 por el maestro poeta Juan Zanetti.

De eso se trataba. De lo que Zanetti proclamaba en un escrito suyo: *"el pueblo debe tomar conciencia de sí, para ser sujeto y objeto en su relación con la cultura, y no mero objeto de beneficencia social inocua"*.

Los tiempos y lugares en que me tocó vivir, me permitieron conocer otras experiencias, desde el sentir y el pensar propio y de quienes las vivieron conmigo. Sucede que la documentación, el registro que de ellas nos queda es menos que parco. Su propio dinamismo no les dio tiempo para el registro minucioso, a diferencia de la experiencia repetitiva del sistema, al que le sobran registros y le faltan entusiasmos. Y si algo quedó escrito de las reformas, es difícil encontrarlo.

De ese modo vivencial, en su pulso diario, he conocido el Ciclo Básico de las escuelas medias de la Universidad del Sur, en Bahía Blanca, en los años '60; la reforma en esas mismas escuelas, en el año 1974; la nueva escuela de trabajadores en ese mismo lugar y año; el Ciclo Básico Unificado en la provincia de Río Negro, entre 1985 y 1988.

Escuelas donde la palabra escuela significaba otra cosa que "establecimiento". Significaba movimiento, significaba camino. Escuelas a las que los chicos y los grandes iban con ansia, lo he visto y vivido. Escuelas de las que volvían a casa con tantas cosas para contar, tantas experiencias y alegrías; escuelas donde los sumisos y callados despertaban, se nos decía que ahora hablaban de más. Donde no había timbre para marcar las horas, donde se asociaban los conocimientos, sacándolos de sus cajoncitos disciplinarios para apuntar a la realidad, donde los propios alumnos se regían en materia de convivencia, donde pasaban años sin amonestaciones o sanciones externas, donde se tomaba a la ciudad por aula, donde el conocimiento resultaba de la indagación de los propios equipos de alumnos, donde la evaluación era el juicio que ellos mismos elaboraban sobre sus aprendizajes y sus modos de aprender. La integración del arte, de la sensibilidad, con el pensamiento, era distintiva de estas escuelas. Desde el "coro de pajaritos" de la señorita Olga, hasta los videos elaborados por los alumnos como examen final, en tiempos más recientes. No había "horas especiales" para el arte; todas las horas eran de arte, todas eran especialísimas.

La reforma educativa, el proyecto de que los hijos del pueblo sean protagonistas de sus vidas y sus caminos de aprendizaje des-

de la escuela, habrá de volver a proponerse. Lo doy por seguro. No será desde la trampa ideológica de la "inclusión", desde la escuela galpón, la escuela que asiste, la escuela de la beneficencia, comedor uniforme de cultura que extiende horarios en lugar de libertades. La verdadera reforma va a volver a proponerse, porque nace de un reclamo de libertad concreta.

¿Hace falta que cuente cómo el poder político (y no sólo el gobierno) yuguló estas reformas? Las "locuras de Mercedes", uno de los comienzos de todo esto, fueron sancionadas con la expulsión de Vergara, y el gobierno nacional cerró la revista "La Educación", creada por él y sus compañeros: era demasiado irrefutable como para seguir apareciendo. La señorita Olga fue exonerada en 1950, con activa intervención persecutoria del escritor nacionalista, católico y peronista Leopoldo Marechal, presidente del Consejo de Educación de Santa Fe. El Colegio Libre de Juan Zanetti fue intervenido en 1944, y dejó de existir; algunos de sus registros quedaron en la Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba[45], y váyase a saber dónde andará la nutrida biblioteca del propio Colegio. Luz Vieira Méndez fue exonerada en 1947. Se radicó y destacó en Venezuela. El gobierno civil de 1964 la invitó a regresar a la Argentina; aquí presidió el Consejo Nacional de Educación, hasta el golpe de estado de junio de 1966. De nuevo se fue al exilio, esta vez en Chile, donde trabajó como directora regional de la UNESCO hasta morir en 1971. Florencia Fosatti, destituida de su puesto de trabajo en la Escuela Martín Zapata en 1921 y reincorporada luego, fue nuevamente expulsada de todos sus cargos y a perpetuidad, en 1936. Pidió la reincorporación en 1945 y se la negaron, por "izquierdista". Casi la consiguió en 1958, pero un grupo de maestros y damas católicas lo impidió. Finalmente le restituyeron su cargo, poco antes de jubilarla.

De Carlos Vergara se recuerda una expresión que resume estas

45 Indicación de Susana Fiorito.

peripecias: *"los apóstoles de la educación terminamos como mártires de la educación"*.

Otras ejecuciones son más recientes. Entre los argentinos víctimas del terror estatal o paraestatal, se cuentan los más activos y lúcidos pensadores y hacedores de las reformas que me tocó presenciar. Y volviendo a los canallas con cargo, he visto a un gobernador que suprimía la reforma promovida por su antecesor y correligionario, alegando que era "demasiado cara." La revolución pacífica, el camino hacia un pueblo que se asume a sí mismo como sujeto, es una amenaza grave para los que prefieren seguir repartiendo boletas electorales, comida y otros bienes básicos, y conocimientos funcionales, no perturbadores. Apenas llegan las primeras señales de algunos resultados del cambio en la escuela, empieza a funcionar un despiadado control de averías.

El destino de algunos lugares es cifra de una historia. El Patio Olmos de Córdoba, en cuyo subsuelo estuvo el Colegio Libre creado por Juan Zanetti, fue privatizado en los años '80; hoy funciona allí un centro comercial de lujo.

Pero alguna fuerza trabaja en la historia, en favor del renacimiento de este árbol de la libertad. Esa fuerza runrunea como un motor escondido, en el recuerdo de quienes vivieron el paso por alguna de esas aulas de osadía. Me lo dice una amiga que ha leído la prueba de este capítulo:

"Leer sobre el CBU es un golpe y una caricia en el alma al mismo tiempo. Fuí alumna de esa reforma, fuí feliz en esa escuela, crecí, aprendí, y gesté mis ganas de ser enseñante. Cuando me recibí me esperaba otra escuela, y fue un golpe tan duro que creo que recién en los últimos años he aprendido herramientas que me permiten ser en la escuela de hoy. Tengo mis críticas y mis reflexiones sobre la reforma rionegrina, muchas y de todo tipo, pero no se igualan a la inmensa alegría de esos años de adolescente y a la formación amorosa que recibí de buena parte de mis profes. Cuando llegamos a la universidad éramos un grupo nuevo de alumnos que accedían a ese espacio vedado para muchos de nosotros por nuestra condición social. Pero llegamos con herramientas, bien plantados

(mire, le escribo ahora y casi no veo porque lagrimeo)..."

Buena señal, la del llanto; porque las lágrimas, estas de la nostalgia de una ucronia, son las que riegan el crecimiento de otra historia.

Digo que ha de volver este proyecto, como vuelve a aflorar el ímpetu de libertad, que es nuestro mismo ser; y se cumplirá el anuncio de Zanetti en las páginas de su libro "Rastros del caos":

"este libro rinde homenaje a esas conciencias indomesticadas que heridas por el caos, asediadas por el conformismo, renacen cada día en su anhelo y su tenacidad para que el ocaso sea puente y no abismo hacia el futuro".

CROTOS, CHANGAS, PRESOS DE BRAGADO

Durante años, los letreros reclamaban "libertad a los presos de Bragado", desde los paredones y los vagones de carga de los trenes. El cautiverio injusto de estos hombres fue otra lección feroz y larga de disciplinamiento, iniciada en 1931 y prolongada hasta casi nuestros días.

¿Quiénes fueron los presos de Bragado; por qué estuvieron presos; a quién benefició su castigo?

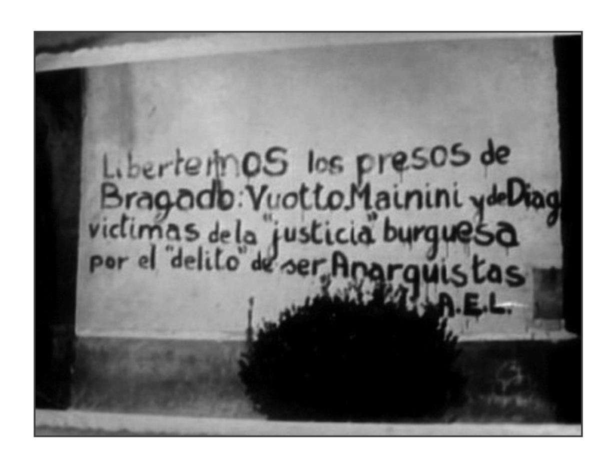
En setiembre de 1930 el general José F. de Uriburu asaltó el gobierno; instauró la primera de una larga serie de dictaduras cívico militares, y se dedicó a la cirujía social conservadora a punta de sable. Y de fusil, porque al día siguiente de asumir expidió un bando que mandaba pasar por las armas a quienes difundieran escritos contrarios al gobierno.

Joaquín Penina, Severino di Giovanni, Paulino Scarfó, fueron los ejecutados más célebres; Penina era culpable de tener libros y prestarlos a sus compañeros; otro hombre de libros llevar. Pero hubo una epidemia de fusilamientos: aunque las cuentas aún no están claras, sumaron cientos, sobre todo en Avellaneda, Rosario, los barrios obreros.

Por esos días se cometió un atentado en el pueblo bonaerense de Bragado: llegó una encomienda a la casa del caudillo con-

servador José María Blanch, y cuando sus familiares la quisieron abrir, estalló la bomba que contenía: murieron la cuñada y la hija de Blanch, y su esposa quedó gravemente herida.

Desde La Plata enviaron una comisión policial especial, que de entrada detuvo a treinta radicales, varios anarquistas, y trabajadores ladrilleros y ferroviarios. Juan Perutti, el primer culpable inventado, se suicidó en la celda. Los policías torturaron de tal modo que duele sólo de leerlo, hasta a un niño de 12 años. Así fraguaron confesiones para acusar del atentado a Pascual Vuotto, Reclús De Diago y Santiago Mainini, sospechados de anarquistas. El médico de la policía, Francisco Macaya, que denunció las torturas, fue exonerado y procesado; debió irse de Bragado con su familia amenazada. Los tres encausados fueron condenados a muerte, pero una campaña de reclamos en el país y el mundo forzó al gobernador a conmutar esa pena por la de 17 años de prisión. Poco después el verdadero culpable del delito, un tal Chullivert, matón opuesto a Blanch en la interna conservadora, se suicidó luego de matar a toda su familia; dejó una nota en la que se hacía cargo del hecho, citando detalles que no podría haber inventado. Pero la nota se perdió en la comisaría.



Cartel en un paredón de los años '30.

Los presos fueron liberados en 1942, en atención a su buena conducta. Desde entonces, Vuotto reclamó incansablemente una reivindicación, hasta que en 1993 una ley nacional desagravió su nombre y el de sus compañeros de martirio. Ricardo Monner Sans lo patrocinó voluntariamente para reclamar un resarcimiento por daños y perjuicios a la provincia de Buenos Aires. Finalmente, a cambio del desistimiento judicial de Vuotto, el gobierno le otorgó una pensión social. Él ya había fallecido; la noticia la recibió su hija, Themis, persona ya de edad y enferma.

En griego, el nombre Themis es el de la diosa de la justicia. En la historia de Pascual Vuotto y sus compañeros, la justicia llegó una generación después. Y llegó a medias; y paradójicamente, a cambio de una renuncia a la justicia.

A la primera noticia de estas reparaciones viene en mente, con sospechosa naturalidad, un refrán conformista: la justicia tarda, pero llega. Hay que dar vuelta esta falsedad, este programa de pasividad y credulidad, para acercarse mejor a la verdadera historia: la justicia no llega; y si llega, tarda, lo que es como si no llegara; y además de tarde, llega rengueando.

Esta es entonces la noticia de una victoria, pero no de la justicia. *El Terror ganó la partida.* ¿Para qué fueron útiles los presos de Bragado? Para disciplinarnos.

Los años '20 y hasta los '30 del siglo pasado habían sido tiempos de trashumancia y hospitalidad. Por las rutas y las vías andaban changarines y crotos, viajeros por necesidad o por vocación. La actitud generalizada de la sociedad era receptiva hacia estos viajeros. Mil historias de familias de campo y de pueblo recuerdan esta difundida práctica de la hospitalidad.

Crotos y changas componían una universidad libre del camino y de la vía. Esto lo ha contado Bepo Ghezzi; en el diálogo con otros trashumantes aprendió cosmología, filosofía, historia. Alguien cuyo nombre nunca supo le explicó el caso de los presos de Bragado. Conoció el país pueblo por pueblo, región por región; sus andanzas le permitieron disponer de una cartografía de los trabajos, la pobreza y la injusticia social. Bepo y sus cofrades sabían más de

la Argentina, de la sociedad y de la vida que el general Uriburu o el ministro Martínez Zuviría.

Llevaban y traían semillas de pensamiento, de otro pensamiento que no era el dominante, que no contribuía a mantener el sistema de privilegios vigente. Por lo común, eran anarquistas. Con frecuencia se ofrecían en las casas de campo donde repostaban, como maestros vocacionales por unos días. Los alumnos no olvidaban esos aprendizajes; lo afirmo en base a lo leído, pero también por lo que me han narrado mis familiares.

Rodolfo González Pacheco recordaba un episodio que a él le cambió la vida. Era un muchacho de familia pudiente, un joven calavera de pueblo chico, hasta que un día pasó por su campo un croto. La familia le dio alojamiento y comida por dos o tres días, hasta que el hombre decidió retomar el camino. Charlaron largo y tendido, el muchacho frívolo y el nómada huésped. Cuando este se fue, dejó olvidados, intencionadamente según sospechaba Rodolfo, varios libros que llevaba en su linyera. Aquellas charlas y estas lecturas fueron una revelación para el muchacho, que se convirtió en luchador social, dramaturgo y periodista.

Esa población trashumante era peligrosa para el régimen. Allí está la explicación de un aleccionamiento brutal como el de los presos de Bragado. Fue útil para poner barreras al conocimiento trashumante, al colocar bajo sospecha el hábito generalizado de la hospitalidad, ese código ancestral de los pueblos nativos e inmigrantes, de griegos y de indígenas. Del principio de la sacralidad del huésped se pasó al de la sospecha contra el transeúnte, el viajero, el nómade: esa persona que recalaba en un campo o una estación, podía ser un peligroso criminal. Se tendía a cortar de un tajo esa red de arroyos de saber y crítica que permeaba todo el interior, para instalar en su lugar una sociedad de prudentes ignorancias, recelos, cautos aislamientos.

Bragado era uno de los nudos de esa red. Cuando los crotos y los ferroviarios se referían a su estación, la llamaban "La república de Bragado." Es que en todo el predio del ferrocarril, el jefe y los empleados permitían la estadía de crotos y changas, mantenían una

relación de hospitalidad con ellos, y llegaron a impedir la entrada de los policías que pretendían imponer su autoridad y prepotencia. Por eso, allí actuaron con especial saña las fuerzas del orden.

Los libros siguieron siendo victimados, y los asesinos premiados. En los años 70, Carlos Oliva escribió la historia del crimen de Joaquín Penina; los cinco mil ejemplares de su libro fueron quemados en 1976. En cambio Rodolfo Lebrero, el militar que mandó asesinar a Penina, fue premiado con un discreto traslado que era un ascenso: de Rosario, lugar del crimen, a un alto puesto en un lugar remoto y tranquilo: la gobernación del Territorio de Río Negro. Desde el balcón de la casa de gobierno en Viedma, dirigió arengas mussolinianas que tuvieron como principales destinatarias a las azoradas palomas y sólo despertaron el batir de palmas de las pasivas palmeras bajo el viento patagónico. Allí Lebrero anunció una persecución a los judíos, y presidio una quema de libros en la plaza. Genio y figura. Tampoco el general Uriburu fue sancionado por los asesinatos que sancionó.

Pero los libros a veces son más fuertes que los matones. Un ejemplar de aquel de Carlos Oliva, salvado de la quema, ha permitido recuperar el texto, que hoy circula gratis por la internet. En cuanto a la palabra y la sabiduría de Bepo Ghezzi, están en la obra de Nario. Y aquí puedo narrar una historia personal: tengo todavía conmigo los libros de Rudolf Rocker, de Luis Franco, de González Pacheco, de Arnheim, de Leopoldo Zea, de Celine, de Koestler y de otros autores que me recomendó y me vendió generosamente al fiado un librero anarquista, don Vicente Beltrán, continuador de aquellos crotos de los años 40, que llevaba sus existencias en un cajoncito sobre una bicicleta y las exponía en un pasillo de la Universidad.

Algo queda también de aquellos carteles que alarmaban las paredes del barrio, que pasaban y volvían, sin callarse, con los vagones en mi infancia. Alcancé a verlos, cuando aún había trenes y recuerdos vivos. Sirvan ahora estas hojas como otro cartel.

*

Como Qin, sepultamos a los poetas, bajo el olvido.
Así lo dice Robert Gurney, que es poeta y descubridor de poetas:

La Vanguardia

Leí ayer
parte de
la Historia de Olvidos
de Ramón Minieri
y cómo Córdoba olvidó
a Nicolás Guillén.

Habla de Gregorio Bermann
y José Carlos Mariátegui.

Bermann encontró
su propio pensamiento
en unas líneas
de Mariátegui.

Dice:
Somos también
los libros
que hemos leído.

No hay separación
entre la estética
y lo político.

La poesía
es el taller de diseño
de una sociedad mejor.

La vanguardia poética
es eso
vanguardia.

Política y poética
se enlazan
para proyectarse
más allá
de versos
y elecciones.

¿Es por eso que mataron
a Lorca
a Tilo Wenner
y desterraron a Larrea,
a Alberti,
y a no sé cuántos más?

Contra el destierro y contra el entierro, voy en busca de Nicolás Guillén, olvidado visitante de Córdoba.

Poesía contra interventores

Olvido cordobés de Nicolás Guillén

Nada sé, nada se sabe,
ni nada sabré jamás,
nada han dicho los periódicos,
nada pude averiguar...

Hasta los más implacables de los años suelen descuidarse, y dejan pasar algún día grato. Esta era una mañana hermosa, en la primavera de un año violento.

En la estación del Mitre esperaban los tres. Hablaban de las cosas del momento: los muchachos muertos en el mitin atacado por la derechista Legión Cívica; las cesantías en la Normal Garzón Agulla, que derruían la reforma del secundario de Luz Vieira Méndez; y más, más cesantías, en la Universidad y en las escuelas.

Hay palabras típicas de cada época. Algunas de la Argentina de 1947 son: intervención; cesantías (en plural); prohibición. En el correo detienen los libros de Waldo Frank, porque el autor huele a izquierdista. Al alumno egresado con los mejores promedios de la Jerónimo Luis de Cabrera le vedan pronunciar su discurso, porque trasunta un tonillo crítico. El Consejo de Educación prohíbe leer "El crimen de la guerra" de Juan B. Alberdi, el inspirador de la Constitución Nacional.

Los tres hombres que están en la estación ferroviaria saben de estas cosas. Uno estuvo preso. Otro ha atendido a víctimas de una guerra civil, baleadas por pensar distinto. El tercero ha visto fraudes y asesinatos. Quizás por eso están juntos aquí.

La locomotora negra entró resollando en la estación. El tren se detuvo y ellos se acercaron a los vagones dormitorios. La colecta había permitido pagarle al visitante un viaje cómodo.

Allí estaba él en la escalerilla, cargando su maleta. Moreno y rechoncho, de boca generosa y nariz ***"como nudo de corbata"***, reconoció a uno de los tres:

- Amigo Gregorio, qué alegría...

Y Gregorio, es decir el doctor Bermann, hizo las presentaciones:

- Nicolás Guillén... El amigo David Kahn. El amigo Fantini.

Así llegó a Córdoba el poeta, el 10 de setiembre de 1947.

Aquí están los que codo con codo
todo lo arriesgan; todo
lo dan con generosas manos;
aquí están los que se sienten hermanos.

Gregorio Bermann, cordobés, orador en actos amenizados por tiros y cachiporras, fue uno de nuestros primeros psicoterapeutas. Una paciente le dio el título que él más valoró: "**el doctor que ayuda a vivir**". Sembró sus cartas por todo el país: en un arrinconado archivo de Bahía Blanca supe, por su pluma y letra, de su amor de lector por el ensayista peruano José Carlos Mariátegui.

Somos los libros que leímos. En una línea de Mariátegui encontró Bermann su propio pensar: *"no hay separación entre la estética y lo político"*. Para estos luchadores la poesía era el taller de diseño de una sociedad mejor. *"La vanguardia poética es eso: vanguardia."* Política y poética se enlazaban para proyectarse más allá de versos y elecciones.

Bermann había estado como voluntario, asistiendo a combatientes y civiles, en la guerra civil española. Allí lo conoció a Nicolás Guillén, cuya venida a Córdoba promovía ahora.



Nicolás Guillén y Gregorio Bermann en la década de 1940.

El Dr. Carlos Fantini tendrá apenas treinta años de edad y se dice radical: en pleno auge peronista, es una osadía. Y en los años '30 y '40, un marbete de dudosa interpretación. Radical, de cuáles. Algunos pelearon contra el fraude autoritario, hasta la prisión y la muerte. Pero otros compartieron fórmula con los fraudulentos. Algunos enfrentaron la corrupción; otros cobraron coimas. Pero este joven viene con gente de izquierda a recibir a Nicolás Guillén, el "hombre de seis mil versos" – ninguno de ellos complaciente o prosaico.

No sé por qué piensas tú,
soldado, que te odio yo,
si somos la misma cosa
yo,
tú.

El otro es el doctor David Kahn. Hijo de un inmigrante ucraniano que fue peón de campo, David desempeñó mil oficios para

poder estudiar. En 1943 lo detuvieron en una manifestación contra la dictadura. El gobierno militar llenó trenes de presos. Allí arracimados discutían y se ayudaban socialistas, comunistas, radicales. Kahn fue a parar a Devoto. Un preso dejó caer un papelito en una estación, para informar el rumbo del tren; y al punto de destino acudieron los amigos con comida, ropa y pedidos de habeas corpus.

Kahn es un destacado alergólogo. Como Bermann, está abriendo rumbos en la medicina. Pero sabe que la salud, antes que en los consultorios, se gana en las luchas de la sociedad – o se pierde. Y él está allí donde haya una marcha, visible o invisible, por las causas de todos. Perseguido más de una vez en nuestro país, será valorado y requerido en Europa, como precursor en su especialidad y creador de establecimientos de salud.

Los cuatro bromean mientras van hacia las grandes puertas de la estación: el visitante sabrá disculpar la ausencia de los interventores de la provincia y de la Universidad, ironizan.

Se estrechan las manos y quedan en verse al otro día. El poeta se aloja en "El Refugio", la casa de Bermann y su esposa Leonilda.

Esa vez Guillén estuvo diez días en Córdoba[46]. Gozó del abigarramiento, las charlas, la tonada, en esta ciudad donde la vida callejea. Fue a Villa del Totoral (donde también recalaba Pablo Neruda) y allí lo hospedaron Rodolfo Aráoz Alfaro y su esposa, la cuentista chilena Margarita Aguirre. Anduvo por Río Cuarto; allí también su estada fue promovida y financiada por un grupo independiente de lectores, escritores y artistas en el que se destacaba Carmen Bina, casada con Luis Reinaudi[47]. De Río IV, Guillén volvió a la capital provincial.

---

[46] Volvería a visitarla a fin de 1958; esta vez tuvo que regresar súbitamente a Cuba, convocado por el gobierno revolucionario que iniciaba su gestión. En esos días de fin de año, sus amigos cordobeses agasajaron al poeta con un festejo en la Confitería Oriental, en la calle 9 de Julio.

[47] Periodista político y crítico literario fundador del CISPREN, afín al grupo MELT, creador de la Agrupación Bases, de la Plata. Escribió para Noticias Gráficas, La Reforma y el diario Córdoba.

La Alianza Francesa y el partido Comunista lo agasajan. Pero no lo nombran las revistas literarias o académicas. Quizás incomoda su afiliación al comunismo.

Sólo encuentro su huella en *La Voz del Interior* del 11 de setiembre:

*"**Nicolás Guillén visitó nuestra Casa.** Desde ayer es huésped de nuestra ciudad el famoso poeta cubano"…"Su visita responde a la iniciativa de un grupo de intelectuales del medio, interesados en brindar a las gentes de esta ciudad la oportunidad de escuchar al poeta en la interpretación de sus propios versos. Hombre de vasta cultura y nobles inquietudes, ofrece el poderoso atractivo de una recia personalidad que hemos podido apreciar en su visita a nuestra casa"*

En la foto están él, Bermann, Kahn y el redactor Manuel Herrera. Se anuncia que el cubano va a leer y comentar sus poesías en rueda de amigos, "en un local de Avenida Olmos 165"; firmará ejemplares de sus obras en la Librería de Miguel Molina en pasaje Muñoz, y dará una conferencia en la Asociación Española.

Al otro día, el diario trae palabras de Guillén:

"Hemos mirado siempre hacia Europa, despreocupándonos de lo americano. Para lograr nuestra emancipación del tutelaje espiritual, debemos conocernos y entendernos mejor"…"liberarnos de Europa para abarcar mejor las cosas nuestras."

"La poesía debe ser fundamentalmente poesía; pero no deben faltarle los indispensables elementos de rebeldía, de carácter revolucionario social y humano, para que tenga realmente dimensión lírica"

Guillén se sacó una foto ante una cámara de cajón en la Plaza San Martín. El niño que lo acompaña en la imagen, el niño de entonces que hoy me confía la foto, recuerda una enseñanza que el poeta le brindó. Al chico le parecía injurioso llamarlo "negro". El

poeta le dijo a Osvaldo Kahn que injuriosa no es la negritud sino la esclavitud, cualquiera sea su forma y el color del esclavo. En la casa de los Kahn quedó un manuscrito de la poesía *"Duerme duerme, negrito"* de Guillén, que guardaría luego Juan Zanetti. Por dónde andará hoy esa hoja. Según Osvaldo Kahn, la poesía era más extensa en ese manuscrito que en la versión que conocemos.

A fines de setiembre Guillén partió de Córdoba; estuvo después en Rosario, Azul y Tandil, donde conoció a Witold Gombrowicz. En octubre siguió viaje hacia otros países de nuestra América.

En su despedida de Córdoba, dejó un mensaje a los poetas: *"bajen de la torre de marfil quienes aún no lo han hecho, y aprendan que el derecho a la rosa no está nunca antes que el derecho a la vida ".*

En La Voz del Interior, Gregorio Bermann le dedicó un artículo:

"Gracias a Guillén tocamos el milagroso cuerpo de un verdadero poeta"... "De esta poesía que está tan distante de la subpoesía, como la ciencia de los sabios de verdad, de la de los mercaderes del conocimiento que pululan por nuestras universidades y comisiones culturales. Ojalá Córdoba, tan falta de poetas como sobrada de doctores y versificadores, encuentre en el claro y alto ejemplo de Nicolás Guillén, una de sus fuentes de superior inspiración."

Qué doctor, Gregorio Bermann. Qué lector, qué hombre, capaz de poesía.

En un libro póstumo[48], Guillén recordaría a Córdoba:

"lo criollo gana en hondura a medida que se aleja de la calle Florida."... Las ciudades del interior "crecen no como Buenos Aires, de afuera hacia adentro, sino como los árboles, de la raíz hacia el sol."..."Córdoba, con su famosa universidad tres veces centenaria, con su alma inconfundible, viva hasta en el acento con que suena

---

48 *Páginas vueltas.*

el español en la voz de sus habitantes, nos transmite una ambición cosmopolita."...

Estos son los que sueñan despiertos,
los que en el fondo de la mina luchan
y allí la voz escuchan
con que gritan los vivos y los muertos

Córdoba tiene para Guillén el rostro de sus huéspedes *"amigos de las artes y las letras en perpetua vigilia"... "No llega a la Capital figura de algún conocimiento a quien falte su invitación para visitar el interior: tales heroicos amigos afrontan los gastos de traslado y residencia y retribuyen de manera generosa la actividad intelectual del visitante, agasajado y atendido con una discreción, con una fineza que en nada desmerecen del ámbito porteño."*

Pero a la vez señala un punto de fractura:

"En manos del Gral. Perón la cultura oficial ha devenido mediocre, por el afán "centralizador" del gobierno. Muchas grandes figuras de la enseñanza fueron desplazadas y sustituidas en universidades y liceos por una burocracia de aluvión. Pero la cultura "oficial" no es la cultura argentina, que vibra en el aire rebelde, y en los núcleos amantes de ella, diseminados por el territorio nacional."

Aquellos interventores han sido olvidados. Casi tanto como otras referencias de los diarios de la época: el "moderno calientapies eléctrico Gignoli"; y mucho más que don Fulgencio, Mandrake, el Toddy o la pomada Sloan.

Pero ganaron la batalla. Porque la presencia de Nicolás Guillén y la obra de sus amigos siguen excluídas de la memoria colectiva. Y en la ciudad donde el nombre de una calle recuerda al escritor nazi Giordano Genta, no hay siquiera un callejón que mencione a Bermann, Kahn, Juan Zanetti. Y no se hallan otras referencias que nos muevan a preguntarnos quiénes fueron y qué hicieron esas personas.

Buscando huellas de la presencia de Nicolás Guillén en Córdo-

ba revisé prolijamente las revistas y publicaciones de la república de las letras consagradas de aquella época. No encontré noticia de la visita, ni una página con sus versos, ni en Aula Vallejo, ni en los Cuadernos de los Institutos, ni en la Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, ni en Laurel, ni en los Cuadernos de Literatura Argentina e Iberoamericana, ni en la exquisita revista Cristal.

Cincuenta años después, Guillén seguía siendo censurado. En Julio de 1989 Rodolfo Livingston, flamante director del Complejo Cultural de La Recoleta, quiso organizar un homenaje al poeta, recientemente fallecido. Se iban a leer poesías suyas, y a escuchar una grabación en la que Guillén dialogaba con Bola de Nieve, el célebre cantante folklorista cubano, alternando verso y canción. Cuando Livingston informó al director de cultura, Horacio Salas, acerca de este proyecto, la respuesta fue:

-¿Cómo decís? ¿Un homenaje a Guillén? ¿Cómo no me consultaste antes, no sabías que estamos bajo la lupa? Por supuesto que yo admiro a Guillén, pero en este momento... ¡sería el fin del gobierno municipal!"

A la vista de lo que hizo después, el fin de ese gobierno no habría perjudicado mayormente a la ciudadanía porteña. En la reunión que cuenta Livingston estaban, y enmudecían, entre otros, Pepe Eliaschev, Paco Fernández de Rosa, Alfaro, Lito Nebbia. Atentos a lo que llaman política, los funcionarios decidieron acompañar a Guillén... con Herbert von Karajan, en un doble homenaje.

Por algo se olvida la visita de Nicolás Guillén. Es que su presencia vino a atravesarse, como los Spee, en una encrucijada de nuestra historia reciente: un momento en que un proyecto autoritario se apropiaba del estado para convertirlo en una herramienta eficaz de control social. Al hacerlo, avanzaba sobre todos los espacios culturales y sociales generados y gestionados por grupos y asociaciones independientes, en aquella Argentina extraoficial

todavía plena de iniciativa e inventiva. Esos tiempos de Bermann, Kahn, Fantini y Guillén eran también los de Raúl Taborda y Deodoro Roca, otros inhumados en la misma fosa.

Está por hacerse una historia de ese conflicto que abarcó todo el campo cultural. Los cambios de nombres fueron sintomáticos: el teatro Rivera Indarte pasó a llamarse General San Martín. La conmemoración del centenario de la muerte del Libertador en 1950 sirvió para enrolar al prócer en un programa simbólico militarista que él no habría suscripto. En una vasta operación sustitutiva, se sanmartinizó todo, sustituyéndose otros nombres potencialmente subversivos. El apunte simbólico se hacía presente cada vez que había que encabezar cualquier escrito administrativo, nota de petición, inicio de trámite o carta comercial, con la leyenda "Año del Libertador General San Martín". En una de estas tragicomedias, San Martín fue movilizado para cortarle el camino a una estatua de Rivadavia que iba a alzarse en la plaza principal de Bahía Blanca. Aunque dispuesta por ley, esta obra se demoró diecisiete años en una larga y sorda lucha de expedientes. El escultor que había ganado el concurso[49] tuvo que esperar seis años para cobrar su premio, y algunos más para recibir los primeros fondos de obra. Mientras duraba la espera, el interventor militar del municipio quiso traer al sitio reservado a Rivadavia un monumento de San Martín que estaba en el Parque de Mayo. Las reacciones fueron tantas y tales que el Libertador se evitó la incomodidad del traslado y pudo seguir tranquilo en su calmo y ancho espacio entre las arboledas.

En medio de esa batalla de los años '40, que la sociedad perdió, y mientras llovían intervenciones, cesantías y prohibiciones, algunos cordobeses, al igual que otros en la Argentina, se empe-

49 En 1929; era Luis Carlos Rovatti (Palermo de Buenos Aires, 1895 – 1986), destacado artista y docente. La estatua se terminó de erigir en 1946.

ñaban en seguir generando actividades culturales y educativas autónomas.

¿Será por eso, por el modo en que fue gestada su venida, porque ilumina posibilidades perdidas, será por eso que la presencia de Nicolás Guillén, presencia viva y fuerte entre nosotros, tenía que ser enterrada en la desmemoria?

•

Ejemplo de Henri Cristophe

Henri Cristophe, presidente haitiano, transformó a su país en reino y se coronó a sí mismo en 1811 con el nombre de Henri I, rey de Haití.

Creó una corte relumbrante, a la que pobló con una frondosa nobleza de 85 títulos inventados por él. Con el trabajo forzado de sus súbditos se hizo construir seis castillos, ocho palacios, y la abismante fortaleza de Citadelle La Ferriére, a pico sobre el país, que además era la lujosa sede de la corte del monarca.

En la construcción de La Ferriére trabajaron 20.000 hombres durante quince años; es la mayor fortificación del hemisferio occidental. El mortero que unía las piedras incorporó sangre de chivos y toros, para propiciarse a las deidades del vudú y hacer invulnerable la ciudadela.

Con su política de oropel y látigo, Henri I se ganó el odio de sus súbditos. Parecía inamovible en su trono, pero a veces la biología corrige las tiranías: en el onceno año de su gobierno contrajo una enfermedad grave, y se vio venir el fin de su vida y su reinado. Alejo Carpentier trae un ejemplo de esos últimos días:

Sacado de la iglesia en brazos de sus oficiales, el rey masculló vagas maldiciones, amenazando de muerte a todos los vecinos de Limonade si cantaban los gallos. Mientras recibía los primeros cuidados de María Luisa y de las princesas, los campesinos, aterrorizados por el delirio del monarca, comenzaron a bajar gallinas y gallos, metidos en canastas, a la noche de los pozos profundos, para que se olvidaran de cloqueos y fanfarronadas.

Los burros eran espantados al monte bajo una lluvia de palos. Los caballos eran amordazados para evitar malas interpretaciones de relinchos.

Para el poder que se sabe perecedero, cualquier voz suena como amenaza. Hasta el burro que saluda al día, es un conspirador. Y más siente la amenaza, si el cantar es de amanecida.

.

La batalla de las vírgenes
o
La excomunión de la Candelaria
(entre otras y otros)

Antes de ser católica y Virgen, la Candelaria era una diosa creadora de pueblos, compañera de reencarnaciones, mestiza y mulata de todas las etnias y culturas. Su vida previa fue rica en encuentros, más de los que se saben y recuerdan hoy; quizás por eso hay un aura de misterio en sus iconos. Al enigma de la remota historia se suma el otro enigma: el de la sensualidad, el de la piel de ébano y canela. Puede que sean una y la misma cosa, que la piel sea cifra de la historia. Y siendo este un culto nacido de la imagen y centrado en ella, importa ver y sentir los rasgos de su retrato; rasgos que evocan lo no dicho, que intrigan, que llaman al afecto, hasta de algún curioso agnóstico.

La devoción a la Candelaria es un querer, y como tal, ajeno a instituciones, cánones o dogmas. Así lo transmiten sus creyentes, quienes, cuando celebran y festejan con ella, viven una relación de contacto emotivo no mediado. ¿Se podrá decir que están hallando en este culto el modo de conectarse consigo mismos, de integrarse en cuerpo y alma? Lo cierto es que se da una vivencia contagiosa, una corriente que traspasa también al espectador.

La Candelaria es misteriosa en el antiguo sentido, el de los misterios. Se percibe en ella algo de primordial, cierta antigüedad venerable pero cargada de vitalidad; hay un zumbido de usina subterránea, o mejor dicho subcutánea, en esas imágenes.

En las Canarias, más precisamente en Tenerife, apareció el icono, emergió el mito y se fundó la devoción moderna de la Señora de las Candelas. El espacio es cualquier cosa, menos indiferente:

todo lugar es un significado; y las Islas Afortunadas, como se las llamaba, eran y son un nudo de mundos, entre Eurasia y África. Pero además hay un tercer cabo en ese nudo, porque allí mismo comienza un camino de agua que enlaza al viejo mundo con América, de ida y de vuelta. Desde siempre, y esto lo supo también Colón, en las costas de las Canarias encallaban los ramos desprendidos de extrañas y remotas forestas de occidente, traídos por el gran río oceánico.

Allí apareció la Candelaria, en más de un sentido: ocurrió el hallazgo físico de una imagen suya, y a la vez el afloramiento de un vigoroso complejo simbólico en la mente colectiva.

El momento de la epifanía tampoco es indiferente. El año elegido, 1400, fue también un nudo, esta vez en el tiempo; fecha asomada a la modernidad, al balcón marino de los descubrimientos geográficos, y a la vez cargada de creencias medievales y mitos enraizados en la prehistoria.

La devoción de las candelas ya era antigua en la Antigüedad. Los romanos celebraban a comienzos de febrero las Lupercales, fiesta de orígenes inmemoriales, uno de cuyos ritos era una carrera de antorchas en la noche. Los jóvenes corredores azotaban a las mujeres con tiras de cuero de macho cabrío, para hacerlas fecundas. Los ritos transcurrían en un clima de gozo; en un tramo del festejo, los celebrantes prorrumpían en carcajadas rituales. Era una fiesta a la vez orgiástica y de expurgación; el nombre del mes que se iniciaba con ella, Februarius, nuestro Febrero, viene de februm, purificación, en sentido ritual. En el calendario original de los romanos, era el último mes del año; según la lógica de los tiempos sagrados, antes del nuevo comienzo tenía que haber un desprendimiento del lastre, de los residuos del tiempo anterior. Esa instancia de desprendimiento era el februm[50].

---

50 El fuego ritual opera a la vez como elemento purificador y como fundacional. Jean Cuisener, 1995, (v. Bibl.) p. 235.

La fecha de las Lupercales coincide con la que luego iba a ser el día de la Candelaria. Los jóvenes corredores se llamaban lupercos, vale decir lobatos. La condición lobuna, las luminarias, la fecundidad y la creación de los estados, eran facetas de un mismo conjunto. Según el mito, Rómulo, el fundador de Roma, y su hermano Remo, habían sido amamantados por una loba. El mito y el ritual acercaban la animalidad y lo silvestre a la humanidad y la civilización, unían vitalidad y cultura.

Hay un relato simbólico del desarrollo personal. A través de los episodios que ese relato figura, el símbolo ilumina y moviliza la dinámica del psiquismo. Sus estampas se aplican a distintos procesos de crecimiento y transformación: la individuación, la búsqueda de la iluminación, el peregrinaje, la creación de la obra de arte, la transformación alquímica[51].

En ese relato y en cualquiera de las peripecias que cubre, la purificación es una instancia crucial: es el momento en que este ser andante que somos se despoja de lo residual, del pasado no querido o no válido, como paso previo a una nueva vida. En la sucesión de etapas, la purificación venía después de la acumulación de experiencias, y antes de la consumación o renovación. Según Ricoeur, la purificación se contraponía a la alienación, la posesión, y le daba fin. En los romances medievales, el caballero se purifica cuando vuelve de su viaje de prueba; antes de recibir la recompensa debe quitarse de encima la suciedad del camino y las manchas y pecados del combate. En el calendario sagrado de los incas, la "cuarta fiesta" que describe Garcilaso es una instancia de purificación colectiva, desprendimiento de males mediante un pago voluntario de sangre; este ritual también incluía una carrera.

En latín, purificación se dice *lustratio.* En griego, catarsis (καθαρσισ). En los textos antiguos se llamaba katharsis a la ac-

---

[51] Los tiempos de este relato simbólico están en la trama de algunos juegos como la oca o la rayuela.

ción de limpiar, despejar; al trabajo de aventar; al de lavar. El mismo término se empleaba para referirse a una poda, a la cura de una enfermedad mediante la medicina; y en la cosmología filosófica de los estoicos se llamó así al momento de la purificación universal, la periódica renovación del mundo, destruido y recreado por el fuego.

La necesidad de desprendimiento, de cancelación, se expresaba antiguamente en ritos de lustración o catarsis, que suponían un "pasar por". Pasar por el agua (una ablución) o por el fuego. En tiempos históricos, el pasaje por el agua pasó a representarse con una aspersión, un salpicado mediante una ramita mojada de laurel o de olivo. Asimismo, el contacto directo con el fuego se mantuvo sólo en unas pocas ceremonias particularmente importantes; en la mayoría de los rituales, sólo se sahumaba al iniciado (o a la víctima de un sacrificio) con el humo de sustancias consideradas purificadoras.

Una gran diosa concedía y presidía la purificación, en una ceremonia particularmente emotiva. La describe Apuleyo en el Libro XI de su Metamorfosis, en el siglo II. El rito se realiza a orillas del mar. Allí está esperando desde el día anterior el protagonista, cuya vida disipada había causado su transformación en asno. En una noche de luna y mar en calma, sintiendo que ese es "el tiempo más secreto", Apuleyo lleva a cabo siete abluciones con agua de mar. Luego le dirige una elocuente plegaria a la diosa, a la que adjudica los nombres de distintas grandes deidades femeninas. Mucho hay que anotar en esa plegaria: entre otros detalles que se volverán a encontrar andando los siglos, la noticia de que esa deidad es "luz femenina" que "ilumina las ciudades"; su carácter de auxiliadora de los atribulados; su influjo y señorío sobre los animales salvajes y domesticados; el sentido de la "purificación" como un despojamiento que devuelve al purificado a su verdadero ser. Apuleyo sueña con la diosa que viene desde el mar en la noche. Sus rasgos y atuendos volverán a encontrarse durante siglos en otras figuras simbólicas: cabellos largos, rizados y ondulantes, una corona, una luna, serpientes a los pies, una túnica rosa, roja y gualda, un manto

oscuro. La rodean estrellas, y en medio de ellas aparece una media luna.

En gracia a su arrepentimiento y devoción, la diosa le promete al orante el retorno a su forma humana. Lo exhorta a consagrarse a ella, mediante la reverencia y la castidad, y le ofrece una vida feliz después de la muerte. Llegada la mañana, tras una nueva ablución, el asno Apuleyo se incorpora a los rituales. Nos dice que es un día de primavera en el que hasta los pájaros, los demás animales y los árboles comparten el regocijo general. No soplan vientos, el mar está quieto, la naturaleza en paz. Es la "gran pausa", momento crítico, propio del kairós.

Los festejos comprenden una procesión de personas de todos los oficios y profesiones. En ella hay momentos carnavalescos: comparsas de disfrazados que mueven a risa. Se esparcen hierbas aromáticas sobre el camino de la procesión. Hay portadoras de espejos y de peines de marfil. Es entonces cuando, conforme a lo instruido en el sueño por la diosa, el asno come una guirnalda de rosas dedicada a ella, y recupera su forma humana.

"Luego vino una gran cantidad de mujeres y hombres con lámparas, candelas, antorchas y otras luminarias" Como en los ritos católicos, *"las mujeres llevaban la cabeza cubierta."*

La celebración culmina cuando los participantes de la procesión llegan a la costa del mar; desde allí fletan un barco pintado con imágenes de estilo egipcio; lo purifican mediante una antorcha, un huevo y azufre, y lo envían hacia las olas, cargado de ofrendas. Los ofrendantes derraman leche en el mar. El navío ritual, impulsado por una brisa favorable, se interna en las aguas hasta perderse de vista, mientras el oficiante lee plegarias de un libro sagrado. Finalmente, los participantes toman ramos y hierbas que se han usado en la ceremonia, besan los pies de la imagen sagrada en las gradas del templo, y vuelven a sus casas.

En el siglo II de nuestra era, el historiador Apiano describió una ceremonia romana de purificación, realizada a orillas del mar. El rito incluía el paso por el agua, la combustión en el fuego, y el ofrecimiento de parte del sacrificio a las aguas del mar, luego de un

recorrido en barquichuelos.

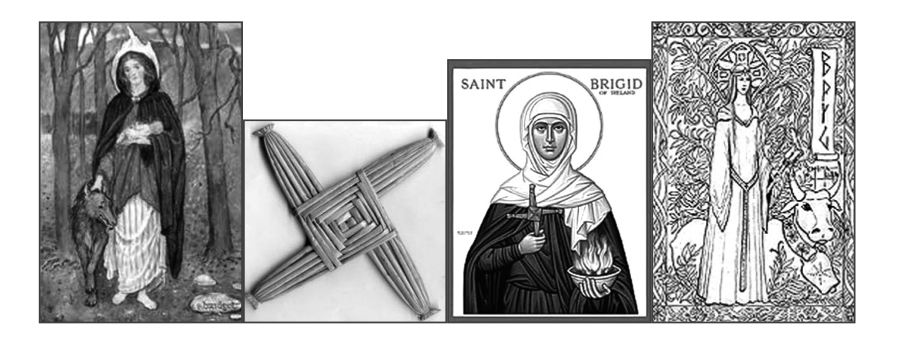
Parecidos rituales de purificación, de catarsis, fueron parte de los misterios griegos. Tan significativos eran, que al conjunto de los misterios se le llamó "katharsia".

La iglesia cristiana incorporó esta instancia a su relato simbólico. Se apropió de la fiesta del 2 de febrero, que en el calendario cristiano pasó a ser el día de la Purificación de la Virgen. Se elaboró una explicación nueva para la procesión de las candelas: pasó a representar el viaje de María desde Belén hasta Jerusalén, donde debía purificarse por haber parido varón, y presentar a su hijo en el Templo. Esta reelaboración del mito, inventada en la iglesia oriental, fue copiada en el siglo VII por la de Roma. La absorción de esta carga simbólica por el catolicismo iba a culminar, andando el tiempo, en la imagen de la Candelaria como numen de las purificaciones.

Birgit (o Brigit), una diosa celta irlandesa, fue también una prefiguración de la Candelaria; su festival se realizaba igualmente a comienzos de febrero. Birgit era la deidad del fuego, y por consiguiente de todo lo que busca lo alto, de los lugares elevados, de la consunción purificadora y de la inspiración. Ella concedía la potencia y los instrumentos de la creatividad. Su dominio abarcaba también el medio y el modo de la purificación; porque en esta lógica simbólica, lo que purifica es la creación, la llama: lo impuro no desaparece porque se lo prohíba, sino porque es combustible de una transformación. La purificación es ardimiento, consiste en trascenderse.

En el lugar de la diosa Birgit, la iglesia cristiana instaló a cierta Santa Brígida de Kildare, considerada compañera de la Virgen María, y cuya fiesta es el 1° de febrero. En su mano derecha la imagen de Brígida trae una cruz con reminiscencias célticas, una "forma que vuelve sobre sí" y que volveremos a hallar en las tradicionales "rosquitas de Candelaria" amasadas para la fiesta (una reedición del antiguo motivo de las grecas, el camino iniciático); en la izquierda, una lámpara de la que brotan llamas. En otras imáge-

nes aparece a sus pies la vaca de ubres inagotables que la seguía, y con cuya leche la santa producía curaciones milagrosas; a veces, la acompaña un lobo. En cuanto al fuego, la leyenda sostiene que en el monasterio que fundó Brígida en Kildare (nombre que significa "Templo del encino") dejó encendido un hogar que ardió durante siglos sin necesidad de ser alimentado. La asociación con los animales y el fuego hace de esta santa un sinónimo de la Virgen de las candelas.



De izq. a der. Birgit y el lobo. Cruz de Santa Brígida de Kildare, una forma que vuelve sobre sí misma. Estampas de la Santa con la lámpara y con la vaca milagrosa.

La Candelaria es de tez oscura, quizás herencia de sus antepasadas africanas. Además del patrimonio simbólico de Birgit y las lupercales, para cuando aparece en las Canarias esta Virgen lleva consigo los rasgos de Yemanyá, deidad yoruba del amor, la fecundidad, las aguas. Todo nace del mar, instruye el mito: la propia Yemanyá emergió de su espuma, como Afrodita. Son sus distintivos la luna, las aguas del mar y la concha, que también ornan las imágenes de la Virgen cristiana.

El 2 de febrero, el mismo día de la Candelaria, se festeja a Yemanyá en Brasil, Uruguay y Argentina. Un momento álgido del rito es el envío de barquichuelos hacia el mar. Llevan candelas encendidas y ofrendas de alimentos y flores: para la diosa, y para aquellos que hemos amado y ya no están en esta orilla del gran mar oscuro. Los detalles del ritual lo aproximan a las lustraciones

romanas y las catarsis griegas.

El parentesco africano de la Candelaria ha dado lugar a otros cruzamientos: uno de ellos en el vudú, que reverencia entre sus "loas" a Maman Brigitte, avatar de la céltica Birgit. Todas las diosas se mezclan en esta danza, y todos los colores.

La fiesta de las Candelas, conocida por el epíteto de "Candelaria", marcaba un momento crucial del año en las comunidades medievales. Hay especialistas que consideran que con la Candelaria comenzaba el tiempo del carnaval. Es un tiempo de giro, de inflexión: el invierno marcha hacia su fin, y se anuncia la primavera; la Candelaria y el Carnaval constituyen un puente entre los tiempos de Navidad y de Pascua. René Guénon lo califica como un gozne entre dos mitades del ciclo anual: el camino descendente que nos conecta con los antepasados, y el ascendente, que da acceso a los dioses. Un refrán español lo señalaba así: *Quando la Candelaria plora, el invierno fora*. El Comendador griego remarcaba que ese "quando" no es condicional, sino temporal; y explicaba el proverbio en los siguientes términos:

el tiempo de la Candelaria, por el principio de Hebrero, es el propio tiempo del plorar (quiere dezir, llover) porque hasta allí todo por la mayor parte ha sido eladas: entonces el invierno acaba, y comienca el verano.... como escribe Marco Varrón, los tres meses del verano son Hebrero, Marco y Abril

El recopilador de otro copioso refranero, Gonzalo Correas, comentaba el mismo dicho en 1623:

Da á entender que si llueve bien por la Candelaria, que es á principio de Hebrero, que con aquello desencona el tiempo y se acaban las aguas y el invierno y comienza tiempo claro, y si no, que lloverá después y se tardará más el verano. El vulgo divide el año en invierno y verano; los astrólogos y escritores, en cuatro partes: en verano, que comienza en Hebrero y acaba en Abril; en estío, otoño, invierno.

Tengamos presente que durante toda la Edad Media hubo una Fiesta, pero no una Virgen de las Candelas. Ella iba a aparecer en las islas Canarias, en el siglo XV.

La epifanía de Tenerife le dio eficacia dramática al complejo simbólico de la Candelaria; la hizo protagonista de una historia perenne, un mito de hallazgo. Lo peculiar de este mito consiste en que es ella quien busca y descubre a sus fieles, y no a la inversa; ella crea a su feligresía. Esta dramaturgia creó y reforzó un vínculo entre la deidad y sus devotos, mediante un relato en el que todos hallan un papel con el que identificarse.

Las cosas se nos cuentan así: ya tiempo antes de la aparición, los pastores de la costa de Tenerife venían viendo luces nocturnas sobre las aguas del mar. Era un anuncio de lo que sucedería en la noche de un 2 de febrero: alertados por la agitación de los rebaños, los pastores se acercaron a la playa y encontraron la imagen de una señora, tallada en madera, rodeada por los animales. Luego de algunos desentendimientos y desconfianzas, la efigie fue reconocida como sagrada por el rey de la isla. En 1497 Alonso Fernández de Lugo, conquistador venido de Castilla, celebró por vez primera la fiesta oficial de la que había pasado a llamarse Virgen María de la Candelaria; a partir de entonces, su culto comenzaría a difundirse por España y por América.

La Candelaria es muchas otras, como cualquier persona que crea existir. Lo es por la multiplicidad de sus madres: es Yemanyá, es Birgit, quién sabe cuántas más; y también por sus hijas, porque otras Vírgenes, con otros nombres, son la Candelaria.

La historia de la epifanía de "la morenita" fue copiada más de una vez. He aquí los rasgos de familia de todas estas Vírgenes, estas advocaciones:

1) son "Vírgenes fundadoras", es decir, paladiones de entidades políticas nacientes;

2) su culto es integrador: además de atraer a los pobladores

tradicionales del lugar de su aparición, incorpora a gentes nuevas, inmigrantes, componentes de otras etnias;

3) son en su mayoría imágenes de piel oscura, "negras" o "morenitas";

4) lo que aparece milagrosamente, es la imagen; no llega a un pueblo la idea de su culto, sino el objeto material que las figura: una efigie de incierto origen;

5) la epifanía se da en lugares desolados, en el mundo rural; allí la imagen se le presenta a alguna persona humilde (pastor, siervo, labriego, indígena);

6) la imagen es aceptada por el pueblo y rechazada por el clero y los señores, hasta que ciertos milagros imponen el reconocimiento de su sacralidad;

7) se la somete a intentos de traslado, pero no puede ser movida, o bien regresa de modo milagroso al sitio de su epifanía, que con el tiempo se constituirá en centro de su devoción y asiento de un santuario;

8) la imagen mantiene una relación particular con los animales. Las bestias de carga que la transportan se detienen en el lugar elegido por la Virgen, y pese al castigo no siguen su marcha; los animales silvestres o domesticados reverencian a la estatuilla o al cuadro, y cuando se acercan a ella, sanan o prosperan;

9) no siempre el Niño divino está en sus brazos; a veces parece haber sido agregado, y no merecer mayor atención de la Madre[52].

La Candelaria es su imagen; es la estatuilla, la primera que llegó, la protagonista del desplazamiento mágico y del encaprichamiento con un lugar. La imagen es, en cada uno de sus lugares de aparición, el objeto y el centro del culto. Se mantiene así la concepción arcaica según la cual la entidad sagrada se identifica con el objeto material de su epifanía; desde nuestro punto de vista decimos que esa imagen "representa"; para la lógica de estos cultos, esa

[52] Estos Niños feos u obviamente postizos caracterizan también a Vírgenes del camino de Santiago, señala Atienza.

imagen "es" la Candelaria.

Viene de afuera y es salvaje; o al menos, silvestre. La imagen de la Candelaria llega desde un espacio exterior al dominio político al que va a ser incorporada. Y ese espacio es ajeno al ámbito conocido y dominado por la sociedad y la cultura que la reciben. Estos trazos de la efigie y del mito señalan su parentesco con una deidad antigua, vigorosa y duradera, la Madre; están presentes especialmente en una de las advocaciones de esta divinidad, la Cibeles frigia. Alguna vez la Madre "llegó" a Atenas y fue introducida en su espacio político por excelencia, el Bouleterion, sede del Consejo. (Lo paradójico de este relato, señala Philippe Borgeaud, es que la diosa a la que se concebía como "importada", era reverenciada también como ancestral.) La diosa venida de afuera daba lugar a una doble afiliación: tanto los ciudadanos como los extranjeros le rendían culto. En un primer momento lo hicieron en asociaciones separadas entre sí; posteriormente desapareció esa segregación y sólo subsistió una congregación de devotos. En la familia de la Candelaria, esta herencia simbólica, estudiada por Showerman y por Borgeaud, se manifiesta en el atuendo y el tocado de algunas de las imágenes, así como en el relato de la aparición de todas ellas.[53]

¿Hubo un Proyecto Candelaria? Así lo afirman algunos investigadores para quienes las epifanías, y la subsiguiente formación de

53 V. bibliografía específica, al final del libro. Se narra que en 205 aec, al ser traída la Madre de los dioses a Roma, el barco encalló en un pantano del Tíber. La difamada y hermosa doncella Claudia Quinta, que estaba siendo procesada por adulterio, pidió a la diosa una demostración de su inocencia; luego mojó sus manos en el río, tomó con sus ma-nos las cuerdas, y con sus solas fuerzas desencalló la nave. Como parte del ritual de arribo, la diosa fue lavada en las aguas del Tíber. Vienen en mente el lavaje ritual de Yemanyá, y los milagros en el transporte de las imágenes de la Virgen. Algunos rasgos del relato de la Candelaria recuerdan tópicos, τοποι estudiados por Borgeaud que caracterizaron devociones egipcias y se transfirieron al mundo clásico: la estatua viajera, su desplazamiento espontáneo, la navegación milagrosa.

centros ceremoniales, eran cabezas de desembarco de un proyecto dirigido a la integración de etnias y culturas en el catolicismo; una estrategia de creación de puentes de sincretismo que llevarían a la asimilación de esos pueblos en la feligresía romana. Un amasado, un nudo, como el de las roscas de Candelaria que todavía se preparan y se comen en su fiesta. El encuentro de culturas estaba dirigido a abarcar a eslavos, árabes y africanos.

Los que sostienen la tesis de esta conspiración atribuyen el diseño original del proyecto a Bernardo de Clairvaux. Sus ejecutores primeros, nos dicen, habrían sido los caballeros del Temple, orden creada por iniciativa de este santo. Después de la supresión de la orden en 1312, la tarea fue continuada por otras, militares o monásticas, a las que se incorporaron los templarios cesantes: Hospitalarios, caballeros de Santiago, de Calatrava, de Montesa, jesuitas, franciscanos. Todos ellos, por cierto, aparecen vinculados en algún momento a las Candelarias y sus epifanías.

Según esta interpretación, la aparición de "Vírgenes Negras" en la Europa occidental y oriental del siglo XIII respondió a ese proyecto catolizante. Y las epifanías de la Candelaria, bajo esta u otras advocaciones, supondrían la continuidad de ese proyecto, en otro suelo, con nuevas etnias a las que se procuraba integrar, y mediante nuevos actores políticos - religiosos.

Hay que decir que este proyecto podía suscitar una acción simétrica; las poblaciones a las que se quería atraer mediante esas formas sincréticas, incorporaban a ellas sus propias creencias, para mantenerlas y confirmarlas. Así la Candelaria, que podía aproximar a indígenas, mestizos, mulatos y negros al culto católico, les permitía continuar con sus prácticas y su fe, y reproducirlas, bajo el ropaje del culto oficial de la iglesia.

Ya no existía el Temple cuando los españoles desembarcaron en América. Pero sí vinieron las Vírgenes de la familia Candelaria, y fueron fundadoras de ciudades, patronas de naciones en ciernes.

Lo es la Virgen de Copacabana, festejada el mismísimo 2 de febrero, patrona de Bolivia; ella gestó en tiempos coloniales la unidad

de las dos mitades de la población indígena, quichuas y aymaras. Y no sólo de ellos: su estatua, obra milagrosa de un príncipe inca, Titu Yupanqui, también convocó a la devoción de europeos y criollos. De modo parecido, en México la Virgen de Guadalupe asumió un activo papel político y cultural. Su imagen fue hallada, o se hizo hallar, por el indio Juan Diego, en 1531. Era bilingüe; se daba a entender en náhuatl como en castellano; sus antecesoras con su mismo nombre se hallan en Cáceres, antigua encomienda española de los templarios; y en Gomera, isla de las Canarias. En esta, preside un carnaval orgiástico donde la invocan: *Virgen de Guadalupe, /morenita agraciada, /todo tu pueblo te aclama /Gomera de Punta Llana*. En el santoral, el 13 de noviembre es el día de la Virgen mexicana. Noviembre es un mes mariano; es que en él se cumplen las nueve lunas contadas de las fiestas de la Candelaria en febrero. Por ese motivo hasta no hace mucho se escuchaba dar en broma el título de "hijo de Carnaval" a quien había nacido en noviembre.

Así como estuvo en la fundación del México indiano, la Virgen de Guadalupe luchó y guerreó en la del país independiente. El cura Morelos, iniciador de esa causa, la adoptó como paladión de la empresa. Capturado por los realistas, una de las causas de su condena a muerte fue haber invocado a esta Virgen, haberla alistado para una causa: no sólo era un rebelde, sino también, y lo más grave, un hereje: se había apropiado de la creencia. Finalmente esta asociación de la Virgen con los patriotas, entre los cuales alguno tomó su nombre, terminaría por vencer a los coloniales.

Una de las etimologías atribuidas a la palabra Guadalupe la relaciona con los lobos; el nombre de la que fue hallada en Cáceres era el topónimo Wad-al-lup, río del lobo (animal que no conocían los árabes, y para cuya designación copiaron el nombre latino). La aparición de este lobo invita a recordar las lupercales latinas.

Candelaria también es la Virgen de Regla, venerada desde 1399 en Chipiona (Andalucía). La leyenda aseguraba que esta virgen morena era mucho más antigua; nacida en África en tiempos de San Agustín, había cruzado el mar por sus propios y milagrosos medios en el siglo IV para librarse de la profanación de los moros;

y cuando estos invadieron España, la estatua quedó oculta en un socavón, junto a una lámpara siempre encendida, hasta su nuevo hallazgo en el siglo XIV. La Virgen de Regla se vino a Cuba, donde es venerada en cercanía de Yemanyá. Son idénticas; visten con los mismos colores (celeste y blanco) y exhiben los mismos atributos y relaciones simbólicas.

En la Argentina la Candelaria adoptó variados trajes y denominaciones. Con su nombre original llegó a Córdoba, Cuyo y el Noroeste. A Córdoba la trajeron los jesuitas: una de sus estancias y la iglesia que la preside se llama como ella; los pueblos de la región mantuvieron su culto casi hasta hoy, y con frecuencia bautizan a sus hijos como Candelarias y Candelarios. Pero además, están todas sus hermanas: la Virgen de Luján, la de Sumampa, la del Valle, y hasta alguna contemporánea, como la morenita Misionera de Río Negro, aparecida en la década de 1980.

Luján es un lugar de fundación mágico-simbólica de la Argentina. Algo de ese sustrato mágico parece ocultarse bajo la leyenda de la inmolación del capitán Diego o Pedro de Luján, muerto por los indios; de su apellido, se nos dice, viene el nombre del lugar. La versión es dudosa, y el topónimo suena como los muchos Lug o Lugh del viejo mundo[54], monumentos verbales de un desconcertante dios celta que es todo y es nada. En la misma región de este lugar de Lugh está la bahía de Samborombón, otra referencia del mismo cuño: su nombre es una transcripción de Samborondón, la isla de San Brandán, un navegante del siglo VI, celta también. Esta isla era un raro fenómeno de la geografía legendaria: aparecía y desaparecía a sus caprichosos tiempos, en algún sitio al oeste de las Canarias. San Brandán y su epopeya fueron partícipes de otro proyecto sincrético: el de una iglesia católica céltica irlandesa,

54 Lugdunum (hoy Lyon), Lugo de Bretaña, los Llew escoceses, los Llugás y Lugones en España.

truncado por el Papado romano y sus obispos. Así, Luján y su región tenían algo de mágico, de celta, de legendario, en coincidencia con un proyecto católico de incorporación cultural.

La Virgen de Luján es una deidad fundadora, como las otras vírgenes de su familia y como algunas diosas antiguas: Cibeles, Atenea. La lujanera vino a su hogar por iniciativa propia: su imagen porfió para quedarse donde hoy está, y le obedecieron los bueyes antes que los hombres. Antes de ser declarada patrona de la Argentina, se la llamaba "la patroncita morena". La efigie sagrada fue un centro integrador de distintas poblaciones y sectores sociales: estancieros, peones mestizos, negros. Africano fue Manuel Cabo Verde, servidor de la patroncita hasta su muerte, y así llamado por ser oriundo de ese archipiélago que hace puente entre África y América.

Se venera a la Virgen de Luján el 8 de mayo, día de su decisión de quedarse allí, y el 8 de diciembre (día de la Inmaculada Concepción). En 1806 fue partícipe de los inicios de una nueva construcción política, la Argentina independiente. Primero los gauchos de la tropa de Pueyrredón, después el reconquistador Liniers y sus tropas, le pidieron su ayuda y usaron sus colores en uniformes y cocardas. Esa relación sustenta la tesis de un vínculo entre los colores de la imagen, los de la escarapela argentina y los de la bandera nacional.

Queda por indagar la procedencia de esa particular fórmula cromática. Según Sánchez Dragó, el blanco y el azul se unieron para componer el estandarte de los peregrinos celtas, y luego cristianos, que viajaban a Santiago de Compostela, en Finisterre, orilla de la región que habitan los antepasados. Todavía llamamos Camino de Santiago a ambas vías, la celeste y la terrestre.

Hermana de la Virgen de Luján, según el relato de las epifanías, es la Virgen de la Consolación de Sumampa; venía en la misma carreta que ella, pero siguió camino hacia el destino original de ambas, en Santiago del Estero. Hay diferencias entre ellas, aparte

del carácter: la de Sumampa es de tez blanca y lleva a su criatura en brazos.

En cambio la Virgen del Valle (de Choya, Catamarca) sí parece gemela de la lujanera; como ella, no está con el Niño. Como ella, fue encontrada a comienzos del siglo XVII; como a ella, se la venera el 8 de diciembre. Es también morenita, y así la llaman, desde aquellos días en que las indias de una encomienda la hallaron en una gruta del campo.

La simultaneidad y el aire de familia de estas apariciones milagrosas hacen pensar en una política simbólica orientada a establecer imágenes y cultos de confluencia entre distintas etnias y culturas, entre fines del siglo XVI y comienzos del XVII. De este modo, en torno al símbolo, se fundaban las nuevas comunidades americanas.

Aunque más reciente, la virgen de la Carrodilla, importada a Cuyo en el siglo XVIII, procede a su vez de una imagen aragonesa cuyos rasgos y cuya epifanía en 1250 la aproximan a las Candelarias. Su fiesta cae entre el 20 y el 28 de febrero – quizás una negociación entre la fecha de la purificación y el momento de la vendimia.

A pesar de su silenciamiento, la devoción de la Candelaria mantiene una gran vitalidad en toda la Argentina, desde el noroeste hasta la Patagonia, pasando por Buenos Aires. Es patrona y protectora en Maimará, Humahuaca y Santa María de Catamarca; en la Villa 31 de Buenos Aires se la festeja con una procesión y un batuque afroamericano en la calle; y queda dicho que "la negrita", la Virgen Misionera de Río Negro, es también de la familia.

Rezos, farra y amoríos se mesturaban en los festejos de la Candelaria en la sierra cordobesa, que empezaban el 1° de febrero y seguían hasta el 10 del mismo mes. Cada uno de esos días, después de las celebraciones piadosas, la misa, el rezo del rosario, había comidas, bailes y diversiones hasta pasada la medianoche.

Los animales también participaban del festejo. Había una pro-

cesión de las bestias de labranza; se las adornaba y desfilaban ante la estatua de San Antonio, compañero de la Candelaria, quien bendecía bueyes, lecheras, burros, mulos y caballos. Los pobladores llevaban también sus animales domésticos para que recibieran la bendición. Particular atención merecían los cerdos, por los cuales el Santo había sentido predilección: una familia de jabatos, curada por él de la ceguera, se había quedado a acompañarlo en su piadoso retiro. El animal impuro empezaba a ver, y devenía símbolo de piedad.

Si se cree que los animales pueden ser beneficiados por una bendición, es porque se los considera seres espirituales, al igual que cuando se nos narra que las bestias de carga respondían a la voluntad de la Virgen de establecerse en un lugar, y se quedaban inmóviles allí; o que los animales del rebaño se congregaban en torno de la imagen sagrada.

La fiesta de San Antonio Abad, patrono de monjes y animales o viceversa, caía poco antes de la noche de la Candelaria. Esta secuencia de fechas se corresponde con el orden de los antiguos rituales de lustración o catarsis: antes de los humanos, se purificaban los animales. El parentesco entre ambos cultos también se ve en las rosquitas de la Candelaria, masas tradicionales que se preparan para la fiesta: en su reverso se trazan las "marcas de San Antonio", las mismas que tradicionalmente llevaba el pan de mesa. Para Sánchez Dragó, la creencia antoniana en la espiritualidad de las bestias alude a la reencarnación.

La índole de los festejos del santo también lo asocia a la Candelaria; en ellos, los mozos saltan sobre el fuego, se encienden antorchas y se las lleva en procesión, y hay reuniones en torno a hogueras rituales; los oficiantes se llaman "chisperos" y "chiscos". Como parte de la celebración, en España se comen facturas de cerdo; en nuestra Córdoba la chanfaina, hecha con los menudos y la sangre del cordero o del cabrito.

La iconografía refleja estas relaciones. Junto al San Antonio pintado por Zurbarán en 1664, vemos sentado un manso cerdo ne-

gro; en el de Joan de Sarinyena, el santo está al lado de una hoguera: metáforas de la posesión, la mancha y la purificación.

No sé cómo se sentirían los animales en aquellas fiestas; en cuanto a los cristianos, parece que las disfrutaban plenamente: en noviembre, a nueve meses de la celebración, venía al mundo una notable cantidad de niños, a menudo bautizados Candelario o Candelaria.

Los festejos se habrán visto fortalecidos en la sierra de Córdoba por la presencia de los afroamericanos huídos de las estancias jesuíticas cuando los frailes fueron expulsados en 1767. Por cierto ha sido en Icho Cruz, en tierras que fueron de una de esas estancias, la de Alta Gracia, donde encontré más datos de la celebración.

Los pobladores de edad mayor recordaban esos jolgorios que venían, según su decir, *"de los abuelos de los abuelos, cuando menos"*. Parte destacada de la fiesta era la presentación de los burros nuevos, menores de un año de edad, y a los que se llevaba enjaezados a la procesión. La parroquia en cuyo entorno se realizaba esta, y luego la fiesta de la Candelaria, está bajo la advocación del Santo de los animales: San Antonio (de Arredondo).

Por comparación, resultan desteñidas las devociones de reciente instalación (1903) del porteño barrio de clase media de Floresta. Según la documentación oficial, la Luz, de la que es Señora la Virgen Morena, es la iluminación para captar lo dogmático, lo establecido. Poco o nada parece quedar de aquellas luces que nos comunicaban con el otro mundo, acompañando las ofrendas que el mar llevaba hacia lo oscuro.

Ya no se festeja más a la Candelaria en los pueblitos de la sierra cordobesa. ¿Qué sucedió? Todavía dolidos y desconcertados, cuarenta años después, los testigos cuentan cómo se perdió la fiesta, desalentada por los propios curas de la parroquia, desde comienzos de la década de 1960.

Habitualmente los fieles se reunían, tiempo antes del 2 de febrero, y formaban una Comisión organizadora; la Candelaria daba lugar así a un conato de gestión autónoma. Era una minga espiritual

y festiva, del mismo estilo que otras actividades cooperativas de los pobladores (la más conocida, la minga para techar). Había sido costumbre que los clérigos convocaran a los vecinos; pero en los años '60 dejaron de hacerlo. Después de algún pedido que no fue atendido por los curas, los feligreses prefirieron evitar un conflicto, y se resignaron a quedarse sin una fiesta que por cierto era suya.

No parece probable que los curas hayan dejado de lado por iniciativa propia un culto popular y la devoción a una Virgen. Habrá que buscar en los archivos del arzobispado cordobés para hallar la fuente de esa decisión.[55] O quizás remitirnos a instancias más altas de la política eclesiástica: en 1962 comenzaba a sesionar el Concilio Vaticano II, con el que se pretendió "modernizar" la Iglesia, y en 1963 comenzaba el Papado, también supuestamente modernizador, hasta se ha aventurado calificarlo de "progresista", de Paulo VI, el hasta entonces cardenal Montini, amigo de Pio XII.

Pablo VI hizo una limpieza del santoral: entre otros personajes que le parecieron de dudosos antecedentes, expulsó a San Brandán; por dónde andará ahora el celta navegante de maravillas. Por su parte el Concilio dictó normas que cambiaban el sentido de la fiesta del dos de febrero: de estar centrada en la figura de la Virgen, pasó a ser la Presentación de Jesús en el Templo. Se archivó esa historia de la Purificación, y cambió el nombre de la fiesta. Las luminarias se redujeron a símbolos de la luz de la verdad oficial, y la Virgen al papel de soporte de Jesús.

Ya a mediados del siglo XX ciertos cambios en la liturgia anticipaban estos nuevos rumbos, más racionalistas y burgueses. En el misal vesperal, hacia 1930 se empezó a señalar que las candelas eran emblemas de Cristo, que traía su luz al mundo.

El desplazamiento de la Morena de las Candelas parece haber sido más drástico y eficaz en nuestro país que en otros. Más prag-

55 Los arzobispos de esa época fueron Ramón José Castellanos (1958-1965) y el casi eterno Francisco Raúl Primatesta (1965 a 1998).

máticos o más tradicionales, o ambas cosas a la vez, los españoles mantienen los antiguos festejos, y los difunden para atraer al turista. Entre nosotros perdió vigencia la fiesta, y pasó a segundo plano la propia Candelaria.

¿Que la Iglesia Católica romana es tradicionalista? Es un supuesto tan apresurado e inexacto como aquel de que el conservadorismo es reaccionario. Los más genuinos conservadores suelen orillar el anarquismo. En cuanto a las tradiciones religiosas populares, las jerarquías eclesiásticas las miran de reojo. En el mejor de los casos las aceptan; pero no las promueven, ni acompañan su traspaso a nuevas generaciones.

Simétricamente, la tradición no es eclesiástica, sino orejana y un poco hereje. Tiene su propio arraigo en la vida de los pueblos, y por eso no es maleable, no responde al canon dogmático, se reproduce sin la mediación de ministerios institucionalizados. De ahí que resulte inaceptable para los órdenes constituidos. Agréguese que en toda devoción o arte tradicional despunta un dejo carnavalesco de ironía, de burla al poder (incluído, cómo no, el eclesiástico) o de soltura orgiástica, y estarán dados los motivos para que lo tradicional sea prontuariado como subversivo. Por eso la Iglesia oficial ha sido y es enemiga de los cultos tradicionales, aunque a veces deba disimular su recelo.

En sucesivas operaciones de apropiación simbólica, la Iglesia romana asimiló a las deidades del paganismo grecolatino; luego, a las de los pueblos americanos y africanos; y en todo momento, sancionó a quienes intentaron entender y vivir el cristianismo por caminos ajenos a los que marcaba y administraba la jerarquía. Hoy prosigue su ofensiva, ya no de integración sino de disgregación de los cultos que actualizan esos contenidos tradicionales, y con ellos la utopía cristiana sincrética.

La sustitución de algunas invocaciones "antiguas" de la Virgen y algunos santos por otras más modernas, responde a una política simbólica de larga data: se trata de suprimir esa subversión que

entraña lo tradicional.

Nuevas vírgenes, más civilizadas, menos mezcladas con la carne y la sangre de los pueblos, han llegado para desplazar a las morochas tradicionales. La de Schoenstatt, imagen alemana instalada en su país de origen en 1915, copa la banca de la fiesta del 8 de diciembre. Con ella viene de importación una pauta organizativa europea, muy distante y distinta de las comisiones de pobladores que organizaban la fiesta de la Candelaria. Me pregunto cuánto hay de casual en el asentamiento del primer centro de este culto en Florencio Varela, donde hubo una importante colonia alemana que recibió, hospedó y ayudó a fugarse rumbo al Reich a los oficiales del Graf Spee. La comunidad de Schoenstatt, ente que administra este culto, se ha difundido de un extremo a otro del país. El entorno del culto marca la diferenciación con la piedad tradicional. En Ushuaia como en Florencio Varela como en Viedma, a los oratorios de la de Schoenstatt los rodea un paisaje alpino de coníferas y césped bien tusado. En Salta, se la asocia a la Virgen del Cerro, la última aparición de moda.

Porque se dan modas de sustitución. La nueva Virgen que hoy convoca colectivos cargados de fieles venidos de lugares remotos, no es ya la que los devotos visitaban diez años antes. Siempre hay algún producto más reciente para consumir. Con esta oferta, la ortodoxia logra adecuarse a un consumo lábil y con pretensiones de selecto.

Otro culto en auge es el de la Virgen de San Nicolás, con rasgos de dama de clase media blanca argentina. Su aparición en 1983 y su instalación mediática e institucional a partir de entonces, la posicionan como otra "fundadora", pero sin rasgos que entren en conflicto con la jerarquía. Curas y obispos han sido esta vez los promotores del culto; ya no indios, africanos, mestizos o mulatos. Los fieles atribuyen virtudes curativas al agua procedente del santuario. En el año 2001 el obispado organizó el viaje de una imagen réplica de la original, por vía marítima, hacia Roma; allí sería bendecida por el papa Juan Pablo II, y luego volvería a la Argentina, en

un viaje con escalas en distintas ciudades, donde recibiría el saludo de sus fieles. El clima de piedad se vio empañado cuando en la bodega del buque Costa Allegra, que iba a realizar la travesía, la Prefectura Naval detectó un cargamento de varios kilos de cocaína.

La Virgen Desatanudos es otra devoción recientemente importada. Mucho más distinguido es nombrarla en alemán. La importación moderna de buen tono viene de esa clase de países, no de los latinoamericanos o africanos: las vírgenes más eficaces vienen de fábrica germana. Dice el sitio oficial: "el nombre de Ntra. Sra. Knotenloserin ("la que desata los nudos") cuya imagen se venera en la iglesia de Saint Peter am Perlach en Ausburgo (Alemania), se refiere a la mediación maternal de la Virgen para resolver la maraña de nuestras dificultades. Probablemente fue pintada hacia el 1700. Quien mira este cuadro por primera vez queda sorprendido por lo extraordinario del motivo pictórico. No se trata de una pintura de la "Madonna" o de la madre con su hijo."

Por lo visto, la devota redactora del texto oficial nunca ha oído hablar de la tradicional Virgen de la Merced, ni ha visto su imagen de fuerte énfasis liberador. Convengamos además que traer de la Alemania moderna la imagen de una figura liberadora es como comprar en Argentina un santo que combata la inflación.

Pero el propósito es precisamente la sustitución. Por una parte, para hacer una demostración de poder sobre la feligresía. A la vez, por el contenido de la sustitución: se desplaza a esa virgen morena de labriegos y pastores humildes, que da lugar a batucadas, para instalar una imagen hallada por alguien que viajó a Alemania y se la trajo en 1996, buena época para las importaciones. Las flamantes imágenes aparecen en barrios de viviendas coquetas, como la costanera de Viedma o El Talar de Pacheco. A las nuevas y pálidas vírgenes de germánica porcelana hay que ir a buscarlas al primer mundo, adonde no cualquiera puede comprar pasaje o conseguir visa de ingreso; marcan cierta distinción de clase, propia de una fracción social que se va alejando del común, del pobrerío. Son las

vírgenes de la pequeña burguesía importadora argentina. Otra virtud de estas imágenes es que se dejan administrar desde un comienzo por párrocos y obispos: la Desatanudos ha sido llamada alguna vez De Sotanudos. Lejos queda aquella porfiada Morenita, que imponía su voluntad a pesar de los traslados impuestos por estancieros, curas y prelados. La iglesia administradora toma distancia de los cultos populares y se arrima a los nuevos ricos. En toda esta guerra de las vírgenes, quien sale perdiendo, al menos por ahora, es la religiosidad popular.

De todos modos esa religiosidad se escapa y crece afuera; su metáfora espacial es el costado de la ruta, donde nacen, crecen y florecen oratorios que las jerarquías no controlan. En ocasiones, un pueblo mantiene por su cuenta la devoción tradicional. También esta es una opción por un lugar externo. Ajena a las prescripciones y proscripciones dictadas por Concilios y Papas, la Señora de las Candelas sigue cerniéndose sobre las aguas del mar, aquí como en Brasil, donde le rezan la canción de amor y nostalgia de Romildo y Toninho. La morena que siendo virgen alumbra pueblos sigue porfiadamente viva, presidiendo fiestas donde el espíritu está encarnado, encendiendo las luces que nos conectan con el trasmundo; sigue siendo la señora del mar y del fuego, opuestos que se enlazan en la vibración y la potencia del mito y del rito. De un modo u otro, las aguas de la fe siguen corriendo y eludiendo compuertas. La institución triunfa, pero se vacía. Y la devoción de la Candelaria vuelve y vuelve, como las formas de las rosquillas y de la cruz de Brígida.

¿Será que los clérigos son una amenaza para la religiosidad? No sólo porque suprimen y sustituyen cultos, sino porque la esencia de su rol es administrar. Y en la conducta de los administradores, el manejo del poder desplaza al misterio, el pastoreo de actos y almas lleva a perder de vista el vínculo de las comunidades con lo sagrado, y aún la sacralidad misma. Habituados a disponer de ese poder, son implacables a la hora de destruir lo heredado. Has-

ta la mejor arquitectura eclesiástica, cuando queda a su merced, padece sus ímpetus. En la Villa de Tulumba, al lado de su hermoso templo del siglo XVIII, el párroco hizo construir un ofensivo garaje cuadrado de cemento para guardar su auto. Ese acto es un ejemplo y una metáfora.

Las políticas de modernización de lo sagrado, que se concreta en el reemplazo o el desalojo de Vírgenes, santos y fiestas, puede que mejoren la captación de ciertos sectores sociales por la Iglesia. Lo que mejoran sin duda, es el control de los pastores sobre el rebaño: podan las creencias marginales y los pujos de autonomía. En el mismo sentido apunta el cambio en la imagen papal: el nuevo pontífice opina lo mismo, pero es más simpático que el anterior. Así es como suscita una obediencia gozosa.

La jerarquía y la distinción se imponen sobre los espacios así controlados. Lo que queda en duda es dónde está el pueblo. Y dónde quedó la fe.



Las rosquillas de Candelaria, otra forma que vuelve sobre sí misma.

Crónica de un espejo roto

Cosquín, la fiesta, el país

La abeja sabe cosas que el elefante ignora, dice un proverbio árabe. En la primavera de 1960 Cosquín, la abeja, se puso a levantar un nuevo panal, con ladrillos y sin permiso. Los elefantes no sabían de qué se trataba, y al principio se opusieron. El panal era un escenario erigido sobre la calle ruta que cruzaba el pueblo; Cosquín había concebido una fiesta nacional de folklore, y quería que viniera al mundo en ese preciso lugar. Se sabe lo que son los caprichos de las sociedades parturientas. Los elefantes eran el estado nacional y algunas grandes organizaciones.

Además del espacio material, los coscoínos construyeron un espacio de vuelos, de palabras y mensajes: enviaron notas de invitación a todas las provincias argentinas, para que eligieran sus delegaciones, e hicieron una modesta campaña de difusión. Como los carnavales de la República de San Vicente, como las murgas, como las comparsas anteriores a las prohibiciones y al soborno de los premios y los auspicios, la gran fiesta de Cosquín nacía de sus propias ganas, al margen del poder

Por entonces Cosquín tenía unos 5.000 habitantes (hoy cuenta más de 30.000), una sola calle asfaltada, y un casco urbano de unas 70 manzanas en el que destacaban los caserones imponentes de los años 1920, pero predominaban las casitas de familia. Había dos bancos, unos cien teléfonos, y un bellísimo paisaje de serranías verdes, bosquecillos, y un claro río de montaña con playas suaves. Las montañas del entorno son de mediana altura; la más alta, el Pan de Azúcar, alcanza los 1.257 metros sobre el nivel del mar, pero sólo unos 500 sobre el nivel del poblado.

La primera fiesta, habida en enero de 1961, fue un éxito, por la cantidad de delegaciones y espectadores: una clase especial de espectadores-participantes, entusiastas, se diría "premodernos"; no son los "oyentes pasivos" de la modernidad que retrata Barthes. Las danzas allí bailadas, cuyos rasgos considerados orgiásticos ocasionaron más de una vez su prohibición por la Iglesia, proceden del siglo XVII.

Para hacer la fiesta se había elegido el mes de enero, el de mayor concurrencia de turistas en la región. Cosquín está en medio de los caminos que los viajeros recorren, y no lejos de Córdoba, la capital provincial.

Así empezó la historia de este festejo. Un enero tras otro, el Festival Nacional de Folklore de Cosquín se afianzó como espacio cultural de multitudes; un santuario artístico nacional y con alcance continental, donde una tradición secular se encarnaba en las nuevas generaciones. .

Mucho antes del Festival, el aire de Cosquín respiraba poesía y música. Los testigos describen una vigorosa "cultura callejera", una continuada floración de expresiones artísticas populares sobre tablados callejeros, a menudo en el centro urbano.

¿Por qué precisamente en Cosquín se daba esto?

Quizás porque Cosquín nació antes y de distinto modo que la mayoría de las poblaciones argentinas. Fue un asentamiento creado por los indígenas, cuando aún no habían llegado los europeos. Una tradición local asegura que su nombre significa "pequeño Cuzco", y le fue dado por su parecido con la capital incaica, ombligo del mundo; la etimología es de aquellas que la ciencia no confirma pero la creencia hace eficaces; el tema simbólico del "centro del mundo" echa raíz en este lugar. Lo cierto es que la comunidad originaria de rasgos quichuas persistió hasta fines del siglo XIX; esta historia y esta impronta le dieron a Cosquín un carácter cultural particular.

Y porque es un pueblo de frontera, aunque el mapa lo figure tierra adentro.

No sólo Cosquín, toda la Punilla, donde está enclavado, es una frontera cultural y política. Lo era en la época prehispánica, como peldaño final del gran ámbito de culturas agroalfareras de la América andina: después de este valle, al sur y al este, comenzaba el dominio de la caza y el nomadismo. Y seguiría siéndolo después. Desde fines del siglo XVI atravesó la región otra rompiente llamada a perdurar: el cruce de las influencias cosmopolitas que vienen de la costa atlántica y las expresiones culturales del interior andino.

La frontera siguió tajante en el siglo XVIII, cuando Córdoba fue terreno del enfrentamiento entre las reformas ilustradas, venidas de Europa, y las resistencias populares al crecimiento de un nuevo poder burocrático; ejemplo extremo de este choque fue la rebelión de los comuneros de Traslasierra. De nuevo, en el primer tercio del siglo XIX, tras la Revolución emancipadora, se dirimió aquí el conflicto entre dos proyectos de nación que eran dos pulsos sociales: el del interior, y el de Buenos Aires y sus aliados. Fueron sus paladines el brigadier Juan Bautista Bustos por un lado, y los rivadavianos y luego el general José María Paz por el otro. Nuevamente después de 1860, la región fue un semillero de inquietud política frente a la organización nacional centralista. Y en fin, durante el siglo XX diversos procesos migratorios (desde ambos lados de la frontera: la Argentina interior y la litoral) reiteraron el entrevero de corrientes e influencias. La Córdoba de los cordobazos heredó esta historia.

La cultura y la población actual testimonian ese cruce de oleadas. Las comidas, la música lo manifiestan: el reino de la chanfaina, el chivito, el pan casero, colinda y se traslapa con el de la hamburguesa y el sushi. Hay grupos y encuentros de tango y de rock, junto a la música y el arte folclóricos: el gato de doble vuelta se topa con las bandas que siguen las huellas de Los Redondos, y el cuarteto atrae multitud de eufóricos bailarines. Región de fronteras, lo es también de comparaciones, confrontaciones y mestizajes.

El bacilo de Koch horadó la imagen comarcana desde princi-

pios del siglo XX con el estigma de la tuberculosis. Desde la construcción de los primeros sanatorios en Santa María de Punilla en 1900, miles de enfermos iban a pasar por la zona, donde la vida calma, la higiene del entorno y el sol radiante los ayudaban a curarse.

En 1914, cuando se trazó la ruta maestra desde Córdoba hacia el Oeste, Cosquín fue dejado al margen de ella; este desdén limitó sus oportunidades de crecimiento y reforzó la imagen del pueblo como gueto de "los enfermos". El estigma instalaba sobre el territorio una mancha simbólica desproporcionada con el real malestar. Pero por otra parte los sanatorios estimularon la radicación de intelectuales y artistas, enfermos o familiares de ellos, en la región. Venían de Buenos Aires, la región pampeana y el litoral, y aún después de curados se quedaban, pues el regreso y la subsiguiente recaída les podían resultar letales. Menudean las historias de familia iniciadas con alguien que vino enfermo a la zona, se curó, se quedó y se casó con una lugareña, o trajo a los suyos a vivir aquí.

Los adoquines y los teatros también hicieron parte de esta historia. En cuanto a los primeros, luego de 1880, la recién capitalizada Buenos Aires empezó a ser embellecida y modernizada: salieron entonces de las canteras de Cosquín los adoquines para extender el empedrado de aquella ciudad. La actividad atrajo a picapedreros del país y del extranjero, muchos de ellos de ideas socialistas y anarquistas, promotores de la educación y la cultura popular. Ellos impulsaron en 1923 la formación de la Biblioteca Popular, un centro movilizador de inquietudes e ideas.

También nacieron en Cosquín, entre 1920 y 1940, un grupo de teatro amateur, dos círculos juveniles de conferencias y discusiones, un tablado popular, un Instituto de Conferencias. En 1943 se formó el Retablo del Alma Encantada, teatro de títeres con artistas porteños y locales donde se practicaban efectos de luz y sonido y se presentaban clásicos del teatro universal, para Cosquín y otros pueblos de la sierra. Del retablo nació un Teatro Experimental, que presentó obras de Alejandro Casona, Federico García Lorca, Eduardo Bianchi y la Farce de Pathelin.

En 1945, el Teatro Experimental puso en escena una versión realista de Martín Fierro: en ella el protagonista aparecía como un trabajador hirsuto y pobre, sin lujos en su atuendo. Confrontaba con el "gaucho con bombachas de seda" que se presentaba en la ciudad de Buenos Aires. Los actores fueron albañiles y peones de la zona; era arte popular hecho por el pueblo. Dos años después el público seguía pidiendo nuevas puestas de la obra, que llegó hasta escenarios de Buenos Aires y Córdoba.

El "patio criollo" presentado en mitad de este Martín Fierro, fue el almácigo de otras iniciativas. En ese cuadro de la obra un grupo de guitarreros, bailarines y cantores interpretaba ad libitum una fiesta en el campo. La media hora del "patio" resultó insuficiente en el sentir de los artistas, que comenzaron a generar nuevos espacios: tablados hechos en la calle con andamios de albañilería, sobre tambores de petróleo vacíos. Algunos comerciantes empezaron a presentar artistas en sus locales de negocio; no era raro que al construir algún nuevo local en el centro se le incorporara una marquesina, una garganta de luces, un balcón escenario; se los ve todavía.

Por entonces la música folklórica estaba carente de espacios propios para su representación en las ciudades: sus intérpretes aparecían como "variedades" en los bailes de otros géneros, o bajo la modalidad de conciertos. Ahora en Cosquín aparecía el "lugar para el género" más allá de sus espacios de reproducción originarios; se daba un proceso semejante al que había favorecido la difusión masiva del tango en los años 1920, estudiado por Sergio Pujol.

Así el pueblo de Cosquín, situado en una región de cruce cultural, adquirió conocimientos e inclinaciones que serían importantes para el Festival – cuando ni se soñaba con él. Los saberes de la abeja.

Los antibióticos casi mataron a Cosquín. Valga la paradoja; con su difusión a fines de los años 1950, los sanatorios de tuberculosos se despoblaron. Los enfermos dejaron de venir a curarse en la

zona, mientras que los turistas seguían yendo a otros lugares, y no a estas poblaciones cuyos nombres evocaban el estigma.

Buscando una alternativa atrayente, la comuna y la parroquia organizaron las llamadas Quincenas Turísticas en febrero y octubre (época de las fiestas patronales), pero no lograron convocar visitantes.

Tras el fracaso de la Quincena Turística de 1960, se reunieron vecinos relacionados con los clubes, las comunicaciones, el comercio, la salud, la educación, la parroquia... y decidieron hacer una fiesta especial.

Ante todo, cambiaron la fecha. Sería en enero, mes del auge del turismo en Punilla. En cuanto a las actividades, se pensó en el básquet y las cabalgatas, hasta que alguien propuso ofrecer lo que ya tenían en Cosquín: los tablados callejeros. Otro participante mejoró la apuesta: que se ofreciera un solo gran tablado; todos estuvieron de acuerdo. ¿Y el lugar? Discutieron hasta elegir el más llamativo: sobre la ruta, aún a riesgo de un conflicto con Vialidad Nacional. Y se lo construyó como algo definitivo, en cemento, con camerinos, instalaciones de agua, sanitarios. Nació una mística del Festival: albañiles y técnicos en sonido trabajaron gratis.

El corte de la ruta hizo que la palabra Cosquín llegara al conocimiento general. Y más, cuando pocos días antes del Festival se recibió una intimación de Vialidad Nacional para despejar la ruta, y el intendente Ángel Vergese replicó prohibiendo el paso del Gran Premio Nacional de Turismo de Carretera, la carrera más importante de su índole en el país, alegando que era "riesgoso para la seguridad personal de los vecinos". Cosquín estaba en todos los diarios y las radios.

Una delegación de pilotos de autos de carrera, encabezada por Onofre Marimón, medió en el conflicto: acudió al Automóvil Club Argentino, que organizaba la competencia, y logró que su Comisión Directiva entrevistara al director de Vialidad Nacional. Se logró un acuerdo entre Vialidad y el Municipio de Cosquín: el escenario quedaría donde estaba, y los autos de carrera pasarían

alrededor de la plaza central.

Un cartel gigantesco en medio de la ruta comenzó a anunciar: "Aquí se realizará el Festival Nacional de Cosquín"; porque la fiesta se concibió con este título desde un principio. Hoy parece natural, pero fue una feliz invención: la forma "festival", hasta entonces privativa del cine, pasó a ser aplicada al folclore; y el alcance nacional estaba justificado por la convocatoria a todas las provincias. La ciudad misma empezó a presentarse, ya en esos primeros días, como "Capital Nacional del Folklore".

Cuando el Festival empezó el 21 de enero, los vecinos vieron que allí estaban los artistas prometidos, accesibles al aire libre sin pago alguno; "entonces empezaron a creernos" dice uno de los primeros organizadores. Se traían sillas de sus casas, pues no las había ante el escenario; y dejaban espacio frente al mismo para las personas mayores y los discapacitados.

Así empezó el Festival de Cosquín; y fue un éxito.

Para el II Festival (1962) se suprimió la Exposición Industrial y Comercial que había acompañado al primero; el folclore ocupó toda la agenda. En el tercero se cambió el lugar; se llevó el escenario a la Plaza Próspero Molina, en medio de la ciudad aunque sobre la calle ruta.

Nacieron y crecieron las peñas, espacios informales donde se ofrecen comidas tradicionales, danza, música y poesía. En ellas, en las confiterías y los balnearios, en los negocios y en la calle andaban y andan los artistas, desde los más célebres hasta los menos conocidos. Esos días se sentían como un espacio de creatividad y libertad.

A la vez, Cosquín se definió como un lugar de actualización simbólica, donde los más novedosos recursos técnicos y escénicos servían para la reproducción de complejos emblemáticos de vieja data. Algunos ritos empezaron a ser parte del festival: el desfile de las delegaciones en la primera tarde, la guardia de jóvenes danzantes que inician cada jornada en el escenario, la gigantesca guitarra hecha con flores, la carrera en burro de dos conspicuos

miembros del grupo fundador, el párroco P. Monguillot y el Dr. Sarmiento, que se insertaba en la tradición de la fiesta y la carrera del asno, del papa sobre el burro y de la bendición de los borricos[56]. Se generó un vocabulario específico de Cosquín. Artistas, locutores y presentadores, y no sólo ellos, hablan de las "nueve lunas" que dura el evento (nueve noches, pero también una gestación); y de una experiencia cuasi mística. Se alude a temas míticos o iniciáticos como el peregrinaje, el camino sagrado, los duendes. Hay además elementos paisajísticos y objetos con carga simbólica: el río, las arenas, las "cajas" (tambores–cofres), el uso de cirios y pirotecnia, las danzas, las hierbas, el romero y la albahaca, los hornos del pan, los telares, los ponchos que equivalen a mantos, las mascaradas y procesiones, las rocas. Aunque no siempre conscientes, las asociaciones simbólicas añaden densidad a la vivencia.

A partir de 1962 se sumó al Festival un ámbito académico, destinado a "pensar lo nuestro": el Ateneo Folklórico, reemplazado luego por una Cátedra Nacional, y desde 1986 por el Congreso Nacional del Hombre Argentino y su Cultura. Y desde 1966 fue también parte del Festival la Feria Nacional de Artesanías y Arte Popular "Raúl Cortázar".

Estos diversos espacios permitieron que una amplia gama de grupos operara en torno al eje común de un movimiento cultural en el que se unían tradición e innovación. Poesía y música evocaban las culturas populares y mestizas nacidas en estas tierras en el siglo XVII; pero acompañándolas con un reclamo de justicia distributiva que disminuyera las flagrantes desigualdades sociales, más notorias por entonces en el país interior. A la vez se valoraba un estilo de vida rural más calmo y equilibrado, como alternativa frente a la agitada existencia urbana, percibida como superficial.

Una movilización económica acompañó a la artística e intelectual: mil pequeños negocios florecieron en Cosquín a la vera del

56 Demetrio Brisset (1995, v. bibliogr.) en p. 323, señala el significado de la "entrada sobre el asno" (un caso similar es la "cabalgata del imberbe" en Persia) como inicio de un período de festejo o licencia.

festival: estacionamientos, comidas, alquiler de viviendas, lugares de acampado... El abigarrado conjunto de estas actividades aportaba y aporta colorido a la fiesta y un interesante ingreso a las familias.

Un nuevo rostro de la nación estaba queriendo verse en el espejo de Cosquín. Al compás del nacimiento y crecimiento del festival, se producían procesos culturales y sociales de alcance nacional que ayudan a explicar su éxito; una tendencia creciente de la conciencia colectiva encontraba en Cosquín un canal y un lugar de expresión.

La década de 1960 en Argentina fue un tiempo de ebullición, de fuerte debate, de aparición, difusión y apropiación de nuevas concepciones sociales, políticas, estéticas, que discordaban con el orden imperante. Desde mediados de la década, los jóvenes aparecieron como sujetos del proceso nacional. Lo eran en el arte musical, con la "nueva ola" y el nuevo folklore; en la plástica, con la vanguardia del Instituto Di Tella; en la Iglesia con el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo; en la vida política con la difusión de movimientos juveniles como Tacuara.

Las corrientes nacionalistas revolucionarias y las de izquierda atraían a un nuevo grupo social interesado en la historia y la vida del país. Los jóvenes de clase media se nacionalizaban. Los nietos de aquellos inmigrantes europeos que dos generaciones antes habían sumado más de la mitad de la población del país, buscaban ahora las raíces de la sociedad y del continente donde habían nacido.

En la poesía y la música tradicional y popular estos jóvenes hallaban relatos alternativos de la historia nacional y formas culturales tradicionales, entendidas como genuinas. Encontraban otro país, otro mundo. Palabras castizas y mestizas, símbolos y costumbres ancestrales, comidas y creencias, modos de hablar y hacer, experiencias de democracia rudimentaria y rebeliones contra el centralismo autoritario, eran parte de lo que se llamaba "folclore"; una corriente a la que se consideraba enfrentada con la cultura

escolar de fuente europea y la historia académica, centrada en la capital, que estos jóvenes habían conocido en las aulas.

Al mismo tiempo se actualizaba el patrimonio musical tradicional. El Manifiesto del Nuevo Cancionero del poeta Armando Tejada Gómez (1963) exponía un programa de compromiso político y social compartido por muchos artistas.

Nuevas técnicas habilitaban canales de comunicación masiva para estos movimientos: el disco de vinilo, el tocadiscos familiar, las revistas de folclore. Eran años de crecimiento del empleo y del ingreso; los sectores medios podían acceder a los nuevos bienes y artefactos culturales que la industria local empezaba a producir.

Esta situación alimentaba el entusiasmo; el clima económico y social facilitaba la venida de la gente a Cosquín. A la participación directa en el festival se sumaba la indirecta, por la vía de la reproducción artística y de sus réplicas locales, los encuentros llamados Precosquín, en los que lleva a cabo la selección de los artistas que representarán oficialmente a sus provincias en los distintos géneros.

El Festival de Cosquín no tenía teléfonos en los días de 2001 en que empecé a reunir datos para escribir este ensayo. Si entonces alguien intentaba llamar a la Municipalidad o a la Comisión Municipal de Folklore (el organismo que dirigía el evento), no lo conseguía: las líneas estaban cortadas por falta de pago. La administración del encuentro cultural más importante de la Argentina estaba en quiebra. Los diarios se preguntaban si el Festival podría sobrevivir.

Por otra parte, la ciudad y el paisaje local no habían mejorado. No siempre el estilo de los viejos caserones de la zona urbanizada se había respetado a la hora de instalar nuevos negocios, y así se afectó un rico patrimonio arquitectónico y paisajístico. La contaminación visual era, y es, prueba y símbolo del deterioro urbano. La propia plaza Próspero Molina, espacio mágico por algunos días, es una pesada y fea travesía de cemento durante casi diez meses del año.

Este deterioro parece demostrar cómo el mercado, librado a sí mismo, puede erosionar y y hasta destruir el patrimonio cultural.

¿Qué había pasado con Cosquín y su Festival? A ver...

La sociedad había cambiado profundamente en sus rasgos básicos después de los años '60. Tres y cuatro décadas después, la viabilidad de las provincias y hasta la existencia misma de la nación llegaban a ser tema de discusión. La fragmentación social en grupos de ingresos cada vez más diferenciados, aún dentro de la misma clase media, el fuerte impacto de las industrias culturales angloparlantes mediante las radios de frecuencia modulada y los canales de cable, la pérdida de empleos y lugares de encuentro en oficinas, fábricas y gremios, la emigración de jóvenes, la anterior desaparición de personas, son parte de esta historia.

El movimiento cultural tradicional no se hizo cargo o en el mejor de los casos se demoró en tomar en cuenta estos temas y problemas. Su arcaización lo apartó de la corriente principal de la expresión popular. Expresiones novedosas y calificadas como "testimoniales", en la línea iniciada por Tejada Gómez, como el arte de Raly Barrionuevo, que conjuga calidad artística, tradición y una temática social actual, logran reconocimiento público, pero no parecen estar creando una corriente masiva; se las califica como "de culto". Pareciera que la mayoría de los jóvenes se siente mejor representada por el rock nacional, a cuyos recitales acude masivamente.

No se trata aquí de la lealtad a una tradición, sino de la relación de esa tradición con las cuestiones de este tiempo. Quizás los estudios folclóricos no han afrontado debidamente el desafío; el Congreso de Cosquín varía de año en año en enfoques y responsables, sin que existan políticas o líneas permanentes de investigación, ni relación con las universidades e institutos que pueden abordar estos temas. La academia se quedó atrás, distante de la corriente de la sensibilidad popular.

Las tiranías militares (1966-73; 1976-83) troncharon el clima de libertad y creatividad del Festival. En este, como en otros espacios

culturales y sociales, hubo censuras, exilios y desapariciones; entre otros casos, la muerte violenta y sospechable de Jorge Cafrune marcó el tono de los tiempos. El terrorismo de estado provocó un giro de ideas y actitudes: los organizadores y los artistas se tornaron más cautos. La tendencia dominante en el escenario mayor dejó de lado el sentido crítico que había caracterizado al folclore de las décadas de 1960 y 70. Los intentos recientes de recuperar el compromiso social y generar nuevos desarrollos de las formas tradicionales ocupan un lugar secundario en el Festival.

La administración de la fiesta entre fin y comienzos de siglo llegó a ser un problema insoluble. Inicialmente la gestión estuvo a cargo de la Comisión Municipal del Folklore; a medida que el evento creció, se volvió más difícil su manejo por ese cuerpo político no-profesional. Las cuestiones económicas (pagos de honorarios y gastos a los artistas, de servicios que dejaban de ser prestados voluntariamente, manejo de abonos y entradas, publicidad y difusión del Festival), se tornaban complejas y llevaron a decidir la concesión del evento. Esta fue asumida por una empresa foránea de espectáculos, que le pagaba un canon a la Municipalidad. La expectativa de lucro de los concesionarios no sólo dependía de las entradas o abonos, sino también del auspicio publicitario de las empresas, de la televisación y la difusión radial del evento. Las pobrezas y carencias del Estado crónicamente deudor de los 80 en adelante dejaban a la fiesta sin otra opción de respaldo financiero que el apoyo privado.

En el año 2001 la empresa concesionaria, alegando que la falta de rentabilidad le hacía imposible mantenerse, dejó de pagar el canon y pidió modificar el contrato. Se rumoreó que apuntaba a coartar la actividad de las peñas, que le restaban público e ingresos; esto generó el rechazo de los coscoínos. Frustrada en su pretensión, la empresa anunció que no podría organizar un nuevo Festival; la Comisión Municipal solicitó la intervención judicial y una jueza local, Cristina Coste, dispuso que nuevamente la Comisión se hiciera cargo de la gestión.

En el curso de este conflicto se produjo un episodio que es metáfora de esta crónica descendente. El grito característico del maestro de ceremonias al comienzo del Festival y de cada una de sus noches había sido "¡Aquí Cosquín... Capital Nacional del Folklore!" Hay testimonios orales sobre el uso de este lema desde 1961. Pero uno de los empresarios de la concesión, Julio Maharbiz, alegó tener el derecho de autor de este anuncio, y hubo que reemplazarlo por otra frase en el año 2002.

Las "peñas" se desdibujaron, también por el impacto de procesos de privatización y comercialización; se formalizaron, se transformaron en locales amplios, restaurantes con escenario y pista de baile. La búsqueda de ingresos no siempre favorece la innovación y la espontaneidad en la expresión cultural. Ahora el lugar más accesible para los artistas desconocidos es la calle.

El entusiasmo, esa emotividad posesiva del festival, ha disminuido, quizás como resultado de los procesos de masificación, comercialización, privatización y arcaización del patrimonio cultural. Cuando lo establecido y lo mercantil avanzan, retrocede ese vehemente afecto colectivo que Lyotard llamó convivialidad.

La comunidad local y los concurrentes añoran los primeros tiempos. Más que Cosquín, las que concitan una emocionada participación son algunas pequeñas fiestas "de pata en el suelo", como el Encuentro Nacional de Cultura de San Antonio de Arredondo. En el Festival, la convivialidad subsiste en los espacios menores y en la calle. Algunos participantes criticaron decisiones de la Comisión Municipal de Folklore, como el alquiler de la plaza para el Cosquín Rock de enero de 2002. Los organizadores de este fueron autorizados a retirar unas 4.000 sillas de la plaza, para que el público pudiera bailar allí; según decir de los vecinos críticos, sólo se habían devuelto 1.800. En las entrevistas se oye aludir a los organizadores en términos de "ellos" confrontados con "nosotros" (los vecinos).

¿También la estilización debilita la convivialidad? Algunos testimonios orales señalan que la intervención de coreógrafos y danza-

rines profesionales hace que el común del público ya no se atreva a bailar en la calle o en las peñas. Paradójicamente, es en el festival de rock donde se recupera la práctica de la danza masiva en la plaza[57].

Cosquín renace, hemos oído decir, desde que se retiró la empresa concesionaria de su explotación. En su veredicto la jueza señaló "la trascendencia de este prestigioso y mítico Festival"... "centro de interés vinculado al patrimonio cultural tangible e intangible de los ciudadanos de este pueblo, de esta provincia y del país todo". Es una propiedad simbólica social, afirma la jueza: por eso tiene que ser la sociedad local, representada por la Comisión Municipal de Folklore, quien administre la fiesta.

Inobjetable argumentación. Ahora bien, ¿se podía esperar que la explotación terminara cuando desapareciera la empresa explotadora? Las tendencias a la mercantilización, apropiación y venta de bienes culturales, quizás sólo cambien de beneficiarios: muchos microemprendedores, como se dice ahora, en lugar de una gran empresa.

La puesta en práctica del cambio en la gestión no fue fácil. El Concejo municipal estudió calmosamente la creación de un Ente Autárquico, que no estuviera sujeto a los vaivenes de la política partidaria. Mientras tanto la dirección siguió en manos de la Comisión, debilitada por su rango de interina. La situación crítica le hizo difícil conseguir auspiciantes, así como lograr que los artistas se presentaran si no se les prometían pagos importantes.

En estas condiciones se desarrollaron los nuevos festivales; sin el alto nivel de gastos de comienzos de los noventa, y sin la mística inicial y el voluntarioso esfuerzo local de los 60.

Algunos cambios apuntaron a recobrar algo del encanto perdido. En lugar de los asientos de mampostería retirados para Cos-

---

57 A partir del año 2002, el Cosquín Rock dejó de realizarse en la propia Cosquín y tiene por sede la localidad de Santa María de Punilla. De todos modos, mantiene el nombre de su lugar originario.

quín rock se instalaron sillas nuevas, que pueden moverse fácilmente para abrirles ancho espacio a los bailarines.

Los vecinos siguen alquilando habitaciones y casas a los visitantes, ofreciendo lugares para estacionar vehículos, vendiendo comidas al paso (empanadas tanto como hot dogs), latas de gaseosa, platos tradicionales. Esta participación económica perdura, aunque no haya una parecida participación en la administración general.

Sin embargo, no deja de brotar vida nueva entre las grietas del cemento: un hombre sentado en el cordón de la vereda toca su guitarra y canta; un grupo casual de visitantes "pela sus pañuelos" y empieza a bailar la zamba. En una sola peña se anuncian sesenta artistas. En la plaza principal, Soledad Pastorutti, "la Sole", emociona a los jóvenes que cantan en voz alta agitando ponchos y pañuelos. Más de una de sus canciones data de los años 70.

Cómo fue posible Cosquín, seguimos preguntándonos. Qué hallamos de entendible en su emersión, en su descenso, en los brotes de poesía y música de raíz popular que todavía pujan aquí. Acaso el tema principal, bajo las variaciones de la crónica, sea la relación entre la poética de la sociedad y su administración; entre los trovadores que vienen con lo puesto, los buhoneros que acuden a la fiesta para hacer su negocio, y los reyes que tasan y censuran.

Hay algo que el poder no puede crear. Es la cultura. Y tampoco puede dirigirla, sino a riesgo de desnaturalizarla o destruirla.

No fue el poder quien creó la cuna, la situación prenatal de Cosquín. La comunidad huésped debió esa condición a un patrimonio social y cultural que se había generado en su larga y sufrida historia.

Tampoco fue el poder quien estableció la sintonía, la coincidencia entre el lugar de la fiesta y las grandes transformaciones que estaban sucediendo en un espacio mayor, nacional, continental. En el vientre de la comunidad huésped se posa un espíritu que planea sobre los tiempos y decide su rumbo en libertad.

El problema es la administración. Es la madrastra o la nodriza que puede ahogar a la criatura en su cuna. En la historia de Cosquín (y no sólo en ella), el deterioro ambiental, la penuria económica de la fiesta y su ausencia académica, son problemas derivados de esa madre de los problemas. Se trata del poder, otra vez.

La gestión de la fiesta nunca ha estado en el temario del Congreso del Hombre Argentino de Cosquín. Si el Congreso es el espejo del espejo, instancia de reflexión sobre los procesos que hacen al Festival y a las culturas tradicionales y populares en la nación y el continente, parecería lógico que la gestión cultural en general, y la de este espacio en particular, hubiera constituido un tema básico y permanente.

¿Por qué esta desaparición, esta no percepción? Más allá de las voluntades individuales o de grupos, es uno de esos ejemplos de veladura ideológica que acompañan y sustentan al capitalismo – una "hipocresía del capital", en palabras de Paolo Virno. El romanticismo ingenuo que no se pregunta por la relación entre procesos e instrumentos, que acepta de antemano dormir al sereno, es consistente con el ocultamiento del negocio y del poder, que así se sustraen al análisis y al develamiento. Esta sustracción al conocimiento ha contribuido al desgaste y la crisis del Festival. Los modelos de manejo del turismo masivo o del gran espectáculo se transfirieron y adoptaron sin poner en consideración las alternativas existentes, la pertinencia y congruencia de cada una de ellas.

¿Cómo se gobierna un milagro, o un misterio, o como quiera que se llame una concepción poética de una sociedad? Creo que no lo sabemos. Pero sí debiéramos haber aprendido cómo no manejarlo. No como un territorio partidario en el que se reparten influencias y pesan simpatías; tampoco al modo de un gigantesco negocio. Los modelos externalistas del capitalismo como del socialismo burocrático, centrados en el producto, provocan en el territorio de un festival los mismos estragos que producen en los espacios continentales y mundiales. Hay que ponerse a pensar en modelos internalistas, que contemplen el proceso y su enriqueci-

miento[58]. La organización debiera ser congruente con la particularidad de las criaturas a las que se quiere acompañar y fortalecer. Una fuerte presencia de la comunidad local que "aprende a gestionar gestionando", junto con un enfoque multidisciplinario, pueden ser rumbos válidos para hallar el camino adecuado en la gestión.

La multidisciplina, nombre moderno del coro de las musas, es el modo obligado de entender y afrontar los complejos procesos incluidos en la relación entre fiesta y sociedad. La antropología, la sociología, las ciencias de la administración, el mercadeo, el análisis de los espacios sociales, debieran tener un "asiento" en el gabinete ideal de respaldo de la fiesta. Aquí la multidisciplina es una traducción de la democracia: significa que no puede haber una gestión capturada por una corporación o por un grupo. Ningún círculo partidario o intelectual por sí solo puede manejar procesos de esta complejidad. Un modelo democrático abierto, una gestión "ecológica" (sensible a muchos y diversos factores) es, también en este campo la base para una gestión verdaderamente eficiente. La supuesta eficiencia y el pragmatismo de los modelos contables y partidarios han demostrado sus limitaciones en el caso de Cosquín.

Una gestión inteligente debería promover y atender a la investigación en materia artística y cultural; tender un puente que aproxime el trabajo de Universidades y entidades de investigación, a los artistas y artesanos. El pensar académico ganaría haciendo pie en los procesos reales, mientras que las comunidades locales y los artistas enriquecerían sus ideas y prácticas, evitando el estancamiento.

Vendemos territorio, dice Milton Santos. Lo que se ofrece a las transacciones y las inversiones, más allá de la apariencia de un producto o servicio aislado, es un conjunto espacial de población,

---

58 Externalismo, internalismo, son conceptos tomados de Julio Nudler. V. Bibliografía.

saberes, medio ambiente e instituciones. Los símbolos vividos en ese espacio no son un adorno, sino un sustrato de afectos y pensamientos compartidos, que (también) sustentan todo lo demás. El espacio que vivimos es cultural, en ese sentido; y político. Así, el encanto de una fiesta no se relaciona con la infraestructura, las instalaciones o los negocios. No lo generan el buhonero ni el rey, aunque sí debieran estar atentos a cuidarlo. En el Encuentro de San Antonio de Arredondo sólo está puesto el terreno; los concurrentes llevan sus propias carpas para permanecer allí tres días, el escenario se arma con postes y caballetes, los asistentes, (estuve por decir artistas o no, pero en San Antonio la diferencia no está marcada) se reúnen a la orilla de un locro como en un baile o en la escucha de una canción.

Como las peregrinaciones y los fastos religiosos, las fiestas culturales dan lugar a experiencias memorables y transformadoras, en lugares intensamente característicos, frente a los espacios sin rostro del capitalismo global. Esto requiere un gobierno poético; si no lo hay, habrá que inventarlo. Vendemos territorio; pero con la explotación de las fiestas, como con todo lo que sólo sea explotación, lo destruímos. No sabemos mucho acerca del modo en que se genera algo como Cosquín, o un deporte de arraigo popular; pero sí tenemos experiencia acerca de su dilapidación. Cuando se produce un cambio de escala, cuando la masificación y la comercialización afectan a una fiesta de esta índole, debiéramos procurar que no desaparezcan sus ritos y sus pequeños oratorios de libre acceso.

Hay al menos dos modos de contar los inicios de Cosquín. El modo heroico, que se nos ofrece inmediatamente, narra cómo nuevos actores sociales hacen suyo y difunden un patrimonio preexistente; en términos más épicos, toman en sus manos antiguas y gloriosas banderas, y las llevan a la plaza. En este caso, los jóvenes de las clases medias y populares de la Argentina de los 60 se apropiaron del folklore, el antiguo "nativismo", y le dieron nuevos

matices y modos de reproducción. Cosquín fue el escenario privilegiado de esta puesta en escena.

La otra narración del mismo proceso, es la que podemos llamar desencantada. Nos dice que por debajo de esa gesta juvenil la religión del capitalismo, como la llamó Walter Benjamin, se apropió de un culto recoleto y lo convirtió en un producto de consumo. Y como en el nacimiento está el inicio de la muerte, es esta apropiación la que desemboca en el final del encantamiento de Cosquín, su música y sus rituales. Aquellos cantores y recitadores reunidos bajo el algarrobo del patio, no se preocupaban por las mediciones de popularidad – otro nombre para el dios mercado. Quienes siguen reuniéndose allí, ya no parecen ser parte de la historia de Cosquín.

Para intentar la narración de estos orígenes, quizás haya que sumar al menos estas dos historias. Por una parte, la puesta en escena en el mercado, que venaliza el territorio y el milagro creativo, que lo somete a repeticiones y ablaciones; al mismo tiempo, el proceso creativo, en permanente conato de prorrumpir y recrecer. Y la pregunta acerca de las posibilidades de vida de este proceso en las condiciones del mercado. Las investigaciones de Santiago Giordano (v. bibl.), y sus recientes crónicas acerca de la edición 2014 del festival, dan cuenta de este tironeo, en el que la creatividad no siempre lleva la mejor parte.

Después de la mística de los comienzos viene el tiempo del uso, el conflicto, el desgaste. Los factores de poder dominan el movimiento cultural. Empresas del espectáculo, especialistas, grupos partidarios, tecnócratas, ocupan la dirección de estos espacios, e introducen una práctica de inclusión / exclusión hacia otros posibles actores.

Estas prácticas desembocan en una erosión afectiva: el público entusiasta de los comienzos siente que la fiesta ha pasado a pertenecer total o mayormente a otros, y que las expresiones culturales genuinas se dan sólo en los márgenes, en instantes, fuera de lo planeado por los organizadores y aún en oposición a esos planes.

La relación entre el espejo y el cuerpo puede servir de metáfora para esta historia. Al principio del ciclo, nuevos actores toman el viejo espejo, lo desempañan, se ven reflejados en él. El espejo expresa una imagen emergente, inédita. Luego, otros se adueñan del espejo. Y aquellos que lo rescataron y embellecieron sienten que allí su imagen ha venido a quedar distorsionada.

Así, la tradición transformada en producto se estanca, se transforma en tradicionalismo, en repetición forzosa y forzada[59]. De ser díscola y autónoma, pasa a vestir el traje de sierva pintoresca de la gobernabilidad. Esta perversión se corresponde con la segunda etapa de la crónica. Y este parece ser el peligro permanente que acecha a la música y la poesía de los pueblos.

Tanto en lo real, allí atravesado sobre la ruta, como en lo simbólico y en lo social, el Festival de Cosquín significó la osada construcción de un nuevo tipo de espacio para la expresión, de nuevas modalidades de comunicación entre artistas y público. Hoy sigue afrontando su crisis; y sigue pendiente la probabilidad de su nuevo comienzo. ¿Podrá Cosquín retomar el espejo en sus manos? ¿Querrá verse en él, nuestra actual sociedad de sociedades, esta llamada nación, desafiada en su propia existencia como símbolo válido y sentido para muchos?

Parece que el destino de nuestras grandes fiestas colectivas es que se pierdan como tales, invadidas por el negocio, el poder y el terror. Sucede también con el fútbol, celebración nacional del deporte, el combate violento y la muerte.

---

59 Hobsbawn, 1987. V. bibliografía.

DESENTERRAR Y RECORDAR

La lengua ha determinado en forma inequívoca que la memoria no es un instrumento para la exploración del pasado, sino solamente el medio. Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas las viejas ciudades, la memoria es el medio de lo vivido. Quien intenta acercarse a su propio pasado sepultado tiene que comportarse como el hombre que excava. Ante todo no debe tener volver siempre a la misma situación, esparcirla como se esparce la tierra, revolverla como se revuelve la tierra. Porque las "situaciones" son nada más que capas que sólo después de una investigación minuciosa dan a luz lo que hace que la excavación valga la pena…

Walter Benjamin, *Desenterrar y recordar,* en *Cuadros de un pensamiento.* Buenos Aires, Imago Mundi, 2013. p. 99


UN PESO
-1-
PESO

Trajes para el rey

Muebles, modales y palabras del poder

Para vestir al rey, tejedores y modistas falsarios urden túnicas de aire. El mero y simple poder, que no es otra cosa que la fuerza, necesita vestirse de símbolos. Ese ropaje sutil lo vuelve aceptable en sociedad, lo disimula. Y a la vez lo exalta: el costo de las telas, los hilos de seda y oro, el dibujo de alas y rayos, distinguen al señor o al gran mercader, los separan del común. Así el vocabulario y el atuendo simbólico capturan el pensamiento, imponen algo tan absurdo como la divinización de estos seres precarios ante y por sus iguales. Hace falta un niño que contemple el desfile triunfal, y diga la verdad: el rey está en cueros. La infancia no sabe de intereses creados; por eso percibe y delata la verdad del poder .

Reforzados por su reproducción y ampliación a través de los nuevos medios tecnológicos, reaparecen viejos emblemas de comprobada eficacia para inflar el fantasma de la superioridad. La sensación de majestad así fabricada, más la tácita presencia del terror pendiente, hacen poderoso al poder del único modo en que puede serlo: en nosotros.

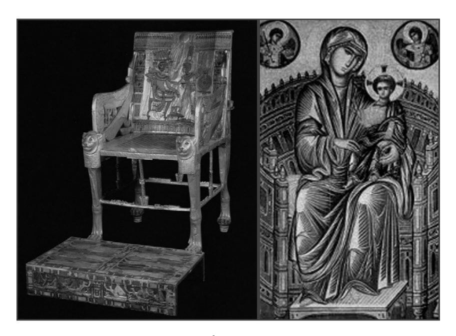
El poderoso compra muebles usados: se apoya en escabeles o tarimas, pone ante sí un pupitre o facistol, se cierne sobre alas postizas. Se sirve de un mobiliario que viene utilizándose desde hace

---

60 En otras versiones del mismo cuento de sabiduría, quien delata el engaño no es un niño, pero de todos modos se trata de alguien que está al margen del orden dominante; un extranjero, o un "negro" como en el relato del Infante Juan Manuel.

milenios, desde que el poder se distanció de las comunidades.

El escabel o la tarima sirven para que el poderoso no nos hable desde nuestra misma altura física, sino desde arriba. La altura del artefacto excede la que sería necesaria para dar visibilidad al hablante; con las tecnologías disponibles actualmente, la tarima es un arcaísmo. Pero lo que sigue vigente es su sentido: sirve como ficción física de superioridad.



Escabel y trono en Egipto (sepulcro de Tutankamón)
y en Bizancio (Virgen del siglo XII).

Al mismo fin contribuye el pupitre, que refuerza esa ficción: no sólo nos distancia del cuerpo del personaje, sino que además le da un nimbo de sabiduría; es un mueble que trae la herencia eclesiástica del facistol, en el que se apoyaban los libros sagrados: allí se posaba la palabra de la divinidad, para que el oficiante la transmitiera al rebaño.



Aislación del poder: el señor no toca el suelo ni es tocado por el sol. Sello babilónico.

El poderoso no toca el suelo en sus desplazamientos. O bien se cubre el piso con alfombras, o bien su cuerpo se eleva sobre el nivel común, mediante el vuelo. Un modelo célebre de esta modalidad de desplazamiento lo dio la película de Leni Riefenstahl "El triunfo de la voluntad", de 1934. Al comienzo de ella, vemos la sombra del avión que traslada a Hitler hacia Nüremberg desplazándose sobre campos y ciudades. El avión, el helicóptero, el auto lujoso y blindado se utilizan para marcar la distancia entre gobernante y gobernado, más allá de la real necesidad de transporte. Este uso simbólico disminuye o impide el contacto del apoderado con las condiciones concretas de vida de la gente común.



El traje alado del poderoso. El emperador Heraclio (alfombra bizantina).

Ni Hitler ni antes que él Mussolini, a quien el Führer plagió, inventaron sus partituras de imágenes. Un estudio histórico minucioso halla a los precursores de estos ademanes ya en las estelas de Akad, en el imperio persa, en los deificados monarcas de la Roma imperial.

El estilo prepotente y grandioso parece haberse impuesto en la sastrería del poder. O cuando menos compite fuertemente con el otro estilo, el que destaca las similitudes y la cercanía entre la grandeza y el común. Este último reaparece en tiempos de crisis. Cuando los bombardeos nazis sobre Londres, el rey Jorge VI de Inglaterra caminaba por la ciudad bombardeada junto a su fa-

milia y al primer ministro Winston Churchill; en los meses en que comenzaban a morir sus conciudadanos en la guerra, el presidente Franklin Roosevelt, que había ganado las elecciones con una promesa de neutralidad, le hablaba a su pueblo como en confianza, desde su sillón favorito frente al fuego.

En esos tiempos de guerra, también las figuraciones eran llamadas a contender. La puesta en escena de la modestia del poderoso se contraponía a la puesta en escena del triunfalismo fascista o nazi. Hoy ambos formatos están en el guardarropa del poder, que acude a ellos según la ocasión. Como en la novela de Norman Spinrad, la principal disciplina para la preparación de un político es la Escenografía.

No hay obligación de que las cosas hayan de ser así. Hemos conocido a mandatarios cuyos gestos los alejaban de ambas imposturas: un presidente peatón, que se escapaba de su custodia para andar solo por las calles de Buenos Aires y escuchar lo que otros peatones tenían para decirle; un gobernador que cruzaba la plaza caminando solo, mañana y tarde, rumbo a su lugar de trabajo; un intendente que a hora temprana salía a pasear, observaba el trabajo de los empleados que recolectaban la basura y escuchaba el pedido o el reclamo de algún vecino[61]. En 1957 Raúl González Tuñón recordaba a mandatarios anteriores al golpe de 1930, *"los presidentes / que andaban por la calle"*. A diferencia de los modestos por conveniencia, estos no llevaban un camarógrafo a su lado.

La dimensión del escenario no determina la calidad del estilo. Hay presidentes de verdad modestos, así como napoleones de aldea.

El habla del poder se aparta del liso y llano lenguaje cotidiano. También el lenguaje viene a ser una herramienta escenográfica para el argumento de la superioridad. Los usos y abusos que registró Víctor Klemperer en la Alemania nazi, siguen estando de moda.

---

61 Arturo Illia, el gobernador rionegrino Osvaldo Álvarez Guerrero, el intendente de Bahía Blanca Santiago Bergé Vila.

La reducción del lenguaje a un repertorio de consignas, la preeminencia de un hablante o grupo de hablantes que a diario determinan lo que ha de decir y pensar la muchedumbre que corea, la crispación, el grito pelado, la invectiva, la "retahíla de tópicos", la ostentada supresión de los límites: esos rasgos del uso idiomático acercan a más de un dirigente contemporáneo a los modales de Hitler y Goebbels.

Un caso particular de aprisionamiento del habla por el poder es la militarización. A los procesos y episodios de cualquier naturaleza se les aplica el molde de las guerras; cada intento de avance del poder pasa a ser denominado batalla; el gobierno ya no es mandato, sino conducción; no se trata de debatir sino de encuadrarse; no hacen falta activadores o representantes, sino cuadros (es decir, algo así como oficiales); el ciudadano desmerece ante el militante, que es o semeja ser un soldado; un local electoral es un bunker; no hay reuniones ni charlas sino arengas, ovaciones, marchas y desfiles; la práctica habitual de ciertas tareas del gobierno (controles, inspecciones de rutina) queda sustituida por "operativos". Los grandes números, difíciles o imposibles de verificar, la "maldición del superlativo", enferman el habla del poderoso y prolongan la fascinación de la muchedumbre. "Enumerar y despreciar, no existe discurso del Führer que no contenga dosis exhaustivas de ambas cosas" apuntaba Klemperer. Los aprendices de Führer contemporáneos no inventan nada nuevo.

Los fastos vienen a ser, no una comprensión de lo distinto, un acercamiento a la diversidad del pasado, sino un afianzamiento de lo mismo, una trasposición a otras épocas del estilo político de la jefatura actual. En el caso particular de los festejos del Bicentenario, los doscientos años cumplidos de la Revolución de Mayo de 1810, la puesta en escena oficial exaltó la denominada militancia política y el tiempo breve. Los tiempos largos, las construcciones colectivas, la elaboración cultural, quedaron excluídos de esa narración. Así se evitan comparaciones que podrían resultar molestas para el modelo vigente que exalta la oportunidad, el presente. En-

tre otras mutilaciones, es destacable y lamentable la omisión de los movimientos del siglo XVIII que expresaron la resistencia del interior contra el nuevo modelo borbónico, centralizado y burocrático.

Los muertos se suman al cortejo de los poderosos del día. Su afiliación retrospectiva los convierte en partidarios o simpatizantes del gobierno vigente. En los oficios de difuntos del régimen, una monodia celebra la santidad y triunfalidad de las víctimas con las que quiere identificarse el gobernante. Esta versión secular de la Pasión y Gloria sustrae a la víctima lo último y lo único que le quedaba: precisamente su carácter de víctima. Le es sustraída también su localización: pasa a integrar el registro de cierta gran batalla que se dio lejos de su casa y de su pueblo. Ya no víctima sino victoriosa, ya no luchadora y crítica sino aliada a un gobierno, la persona difunta se desnaturaliza con esa afiliación al presente dominante. En palabras de Walter Benjamin, "*tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer."

Nada nuevo hay en estos malos hábitos de los que mandan y poseen. Los deslizamientos retóricos, los usos simbólicos, la perversión del habla, sólo son amplificaciones de antiguos descubrimientos de faraones, emperadores, reyes, sumos sacerdotes y papas. Nuestra fascinación, nuestro acatamiento, nuestro silencio los renuevan y actualizan. Frente a estas falsas investiduras es cada vez más cierto lo que señalaba Hegel: "un país con ley no necesita ídolos."

"Las raíces de la tiranía están en el corazón de los hombres" señala el proverbio sufí: "Cuando el sultán dice que quiere comer un huevo, los cortesanos destruyen mil nidos." Parafraseando para aplicar el principio a nuestro caso: cuando el sultán sube al estrado, se nos escapa el aplauso. Y no menos, cuando finge hablarnos corazón en mano, desde su sillón favorito.

*

Contraejemplo de las marionetas

El relato viene de tiempos remotos; hace ya mil años se lo incluyó en el Somadeva[62]; y antes todavía, en el Pantchatantra[63], que era a su vez una colección de colecciones de historias que se venían narrando desde un más remoto pretérito.

En este, como en tantos otros cuentos, la fantasía trae de la mano a la sapiencia. Trata de un príncipe que sale a buscar la mujer de su vida, una desconocida de la que se ha enamorado apenas escuchó su nombre. Esto suele suceder en los cuentos, y es una enseñanza: nos dice que para encontrar el amor uno debe dejar su lugar, en pos de una palabra que es promesa. Tras algunas peripecias, el príncipe encuentra a la muchacha; también ella se enamora de él, y se prometen estar juntos. Pero tendrán que huir de alguien que los retiene con su poder: una bruja malévola, una madre, un padre, magos y crueles. La muchacha conoce ciertas técnicas mágicas, y demora a sus perseguidores arrojando objetos que se transforman en obstáculos: un peine se hace bosque, un espejo se vuelve lago, una escarcela desfiladero. Así ella y su amado se libran de una nueva captura.

Llegados al país del príncipe, este se dirige a palacio para preparar la recepción de su amada. La novia le aconseja que no se deje besar por su madre, o que no se duerma, antes de que ella lle-

---

62 ***Kathá-sarit-ságara*** *(El océano de ríos de leyendas)*, del siglo XI d.e.c. realizada por Soma Deva Bhatta.
63 Recopilación de historias del siglo III d.e.c., atribuida a Vishnú Sharma.

gue a la corte. El muchacho no cumple la prevención, y de resultas olvida todo lo sucedido en su viaje; pronto lo vemos prometido en matrimonio a otra mujer.

Entonces la joven instruye a dos marionetas (en otras versiones, dos avecitas), y las envía a la corte. Allí, ante la familia real, las muñecas o las aves conversan en estos términos:

- ¿Recuerdas, príncipe, cuando viniste a buscarme?

- Ah... ahora que lo dices, sí, recuerdo.

- Y ¿recuerdas que prometimos querernos? ¿Y cómo nos salvamos de la persecución? ¿Recuerdas cómo llegamos juntos a este reino? ¿Y la advertencia que te hice cuando estabas por venir a palacio?

El interpelado, ave o muñeco, va recordando y asintiendo. También el príncipe, al escuchar el diálogo; finalmente reconoce a su enamorada y la abraza, y así el cuento llega a un final feliz.

A mi ver, la joven del cuento es la libertad; y la comedia de las marionetas o el diálogo de las aves, es el recurso a la memoria. El verbo castellano recordar es en sí una compleja elaboración poética. Desciende de la palabra corazón; y significa a la vez rememorar y despertar. Quien recuerda, vuelve en sí. A la luz de este cuento, recordar es reconocer la libertad olvidada, y empezar a vivir con ella.

•

DEUDAS RECONOCIDAS

Debo a Theodor Adorno la orientación del conocimiento hacia la emancipación; el análisis de los rasgos de la interioridad como cristalizaciones o asimilaciones de la exterioridad, y el descubrimiento de la presencia e influencia de un sistema general en los rasgos individuales.

A Giorgio Agamben la profanación como proyecto, su concepto de infancia y sus análisis del estado de excepción como estado corriente en nuestro tiempo.

A Rafael Barrett, la concepción del terror explícito y latente como sustento del orden, y su aplicación a la historia argentina.

A Walter Benjamin, la propuesta y la práctica de una historia revulsiva al servicio de las víctimas, y las ideas del kairós como tiempo en irrupción, de la figura como producto y cifra de una época, del valor del residuo y de lo ínfimo para el entendimiento histórico. En cuanto al pasado, la intención de no aspirar a su mejor preservación, sino a su consumación y extinción.

A Elias Canetti, el conocimiento de la relación entre las pulsiones y la construcción del poder.

A Julio Caro Baroja, la consideración del pensamiento religioso heterodoxo como factor de la histo-ria.

A Michel de Certeau, la orientación de la historia como crítica.

A Gilles Deleuze y Felix Guattari, los conceptos de rizoma y de meseta.

A Michel Foucault, la crítica de la razón política, el análisis de la relación entre poder, símbolos e ins-tancias de control, y la consideración del cuerpo como entidad biopolítica.

A Raúl González Tuñón, el ejemplo de una poética en la que la nostalgia establece un horizonte críti-co para revisar la política.

A Claude Lévy-Strauss, la inexistencia de una simbología universal, y la necesidad de investigar cada símbolo en su sociedad y su tiempo.

A Charles Péguy, el conocimiento del antagonismo entre la memoria como vivencia y la historia co-mo abstracción.

A Rudolf Rocker, el estudio del impacto del poder estatal sobre los movimientos culturales.

A Fernando Sánchez Dragó, la concepción de historia mágica, y la importancia de los paladiones y los tesoros simbólicos en la fundación de las entidades sociales y políticas.

LIBROS Y ARTÍCULOS CONSULTADOS

PARA "TRES VECES ÁNGELA"

- ASÍN PALACIOS, MIGUEL. 1947. *Sadilíes y alumbrados.* (En: Al-Ándalus, Madrid, XII, p. 258.)
- BIEDMA, JOSÉ. *Juan de Ávila y la Universidad de Baeza.* 4 p. Web, sitio del autor.
- CARO BAROJA, JULIO, 1985. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII.* Madrid, Sarpe.
- COVARRUBIAS Y OROZCO, SEBASTIÁN DE. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española.* Madrid, Luis Sánchez. (V. entre otras, voces aojar, bayle.)
- DICCIONARIOS RÍODUERO. 1983. *Símbolos.* Madrid, Ediciones Rioduero.
- GRANADA, DANIEL, 1896; 1947. *Reseña histórico – descriptiva de antiguas y modernas Supersticiones del Río de la Plata.* Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft.
- HELL, BERTRAND, 1994. *Le sang noir; chasse eth mythe du Sauvage...* Paris, Flammarion.
- IGLESIAS SALDAÑA, MARGARITA. *El rol de las monjas religiosas en la transmisión de la fe cristiana en la época colonial en Chile: una mirada conventual.* Sitio SISIB, Chile.
- JIJENA SÁNCHEZ, RAFAEL, 1952. *El perro negro en el folklore. El lobisón, el familiar y otras supersticiones.* Buenos Aires, Ediciones Dolmen.
- LEA, CHARLES H. 1890; 1982. *A History of the Inquisición of Spain. Vol. 2, Book 6: practice. Ch. 6: Arrest and Sequestration.*
- MASON, TIMOTHY, 1994. *Reading the riots. Interpretations of disorder in the United Kingdom since 1980.* Sitio del autor, IUFM de Versalles
- MEDINA, JOSÉ T, 1887. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima, 1569 - 1820.* Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg.
- OLSON, GARY A, 1991. *Clifford Geerts on Etnography and Social construction.* Journ. Amer. Composition, 11.2 (1991).
- PALMA, RICARDO. *Tradiciones peruanas y Apéndice a...* Barcelona, Montaner y Simón. 1869. 1910.
- QUISPE AGNOLI, ROCÍO. 2001. *Rescribiendo los ángeles caídos: las iluminadas peruanas y la Inquisición española.* Inédito.
- *------.- De la virtud al vicio: mujer santa y hereje en el discurso colonial hispanoamericano.* Inédito.
- ROTH, CECIL, 1964. *The Spanish Inquisition.* New York, WW Norton & Co. Inc.
- SÁNCHEZ DRAGÓ, FERNANDO, 1994. *Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España.* Barcelona, Planeta.
- SÁNCHEZ SOTTOSANTO, JUAN C. *El Orbis Novus y el disciplinamiento del*

mestizaje insumiso: el caso Ángela Carranza. En sanchezzottosanto-over.blog.es Enero de 2014.

DOCUMENTOS

- ALBORNOZ, D. FELIPE DE. *Eclesiásticos en el servicio de la iglesia Catedral. Carta de D. ... a S.M. informando acerca de las personas eclesiásticas que se ocupan en el servicio de la Iglesia Catedral.* Santiago del Estero, 17.2.1637. Leg. 54, Arch. Arzob. De Córdoba.
- GONSALES FREYRE, ROQUE. *Testamento e inventario de bienes.* En Archivo Prov, de Córdoba, Escribanía 1, Leg. 121 – 4 Expte. 15, año 1664.
- INQUISICIÓN. COMISARIO DE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN. *Correspondencia y oficios varios.* Archivo Arzobispado Córdoba, Leg. 18, vol. 1 y 2.
- INQUISICIÓN DE LIMA. Correspondencia y oficios, años 1694 y 1695. Arch. Arzob. Córdoba, Leg. 18 vol. 2.
- *-----.- Proceso de Ángela Carranza.* (En: Archivo Histórico Nacional, Madrid. Procesos de Fe, siglos XVI – XVIII, v. Libro 1032, fs. 275 – 373 (Ángela Carranza).

PARA "OMISIÓN DEL CEBIL"

- BENNET, CHRIS AND MC QUEEN NEIL, 2001. *Sex, drugs, violence and the Bible.* Toronto, Forbidden Fruit Publishing, 2001.
- DEL VALLE INCLÁN, RAMÓN, 1919. *La pipa de kif.* Madrid, Soc. Gral. Esp. de Librería.
- ENSENZBERGER, HANS M., 1987. *Política y delito.* Madrid, Anagrama.
- FRANTZEN, JONATHAN, 2004. *Cribando las cenizas.* (En: *Cómo estar solo.* Pp. 163 - 186. Publicación original, 1996.)
- HOFMAN ALBERT, WASSON ROBERT G., RUCK A.P., 1994. *El camino a Eleusis.* México, Fondo de Cultura Económica.
- HORTA TRICALLOTIS, HELENA, 2012. *El estilo circumpuneño en el arte de la parafernalia alucinógena pre-hispánica (Atacama y Noroeste Argentino).* En: Estudios Atacameños, n° 43, año 2012, pp. 5-34.
- IMBELLONI, JOSÉ. Varias obras, entre ellas *La Esfinge Indiana,* y *La Segunda Esfinge Indiana.*
- MCKENNA, TERENCE, 1993. *El manjar de los dioses.* Barcelona, Paidós.
- MONTENEGRO, MÓNICA Y RUIZ, MARTA, 2007. *Tránsito y paisaje en la puna de Jujuy durante los desarrollos regionales: una aproximación iconográfica.* En: Cuadernos de la FHyCS de la Universidad Nacional de Jujuy, N° 32, pp. 167 – 185.
- PASTOR, SEBASTIÁN. 2001. *Comunicación personal sobre entregas de cebil por los encomenderos en Córdoba en los siglos XVI y XVII.*
- PÉREZ GOLLÁN, JOSÉ A. Y GORDILLO, INÉS. 2011. *Religión y alucinógenos en el antiguo noroeste argentino.* Revista Ciencia Hoy. Vol. 4 N° 22, Buenos Aires, set.
- WILLIS, ROY. 2011. *Mitología del mundo.* Ed. Peter Bently. Barcelona, Blume. V

Mito del batir del océano. Mitos yoruba: el montaje por los antepasados.
- YÉPEZ, HERIBERTO, 2007. *Clock Woman in the Land of Mixed Feelings: The Place of Maria Sabina in Mexican Culture.* Ubuweb. University of Buffalo. 20 Nov. 2007. web.ubu.com /ethno /discourses/yepez_clock.html.

PARA "NOTICIA DEL SILFIO"

- AUTORES GRIEGOS Y LATINOS. Solón, Hermipo de Atenas, Heródoto de Halicarnaso, Estrabón, Antífanes, Ateneo, Eubulo, Teofrasto, Aristófanes, Aristóbulo de Casandrea, Dioscórides, Plauto, Columela, Plinio el Viejo, Arriano, Galeno, Sorano de Éfeso, Sinecio de Cirene.
- D´ARENBERG Y SAGLIO. 1873. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.* V. art. Dioscuri y Ferula.
- DU CANGE, D. 1678; 1710. Francfurt am Main, Editiones Novissima Insigniter Aucta. - Ex Officina Zunneriana, apud Johannem Adamum Jungium. - T. 1: [A -C]. 1710. Sitio web de la Universidad de Mannheim.
- GRAVES, ROBERT. 1985. *Los mitos griegos.* Madrid, Alianza. & 74. Los mellizos rivales.
- LENGER, S.D. *Il silfio a Cirene.*
- LIDDELL, H. G. AND SCOTT, R. 1901. *A Greek – English Lexikon.* New York, American Book Co. 8th ed. Art. σιλφιον, p. 1388.
- PIANTIGIANI, OTTORINO, 1907. *Vocabolario etimologico della lengua italiana.* Roma / Milano, Societá Editrice Dante Alighieri di Albrighi, Segati.
- RICHARDSON, SETH, 1999. *Lybia domestica. LybianTrade and Society.* Journ. Am. Res. Cent. in Egypt. Vol. 36, (1999), pp. 149-164.
- STAWELL, Florence Melian. 1931. *A Clue to the Cretan scriptures.* London, Bell.

PARA "LA GUERRA DEL CORAZÓN"

- ASSARAYA ALHAMRA. Lybia's National Museum collections. Website.
- BRITISH MUSEUM website. Cyrene coins.
- CHATTO, W. A. 1844. *A History of Wood Engraving.* London, Illustrated London News.
- CIRLOT, Juan E. 2003. *Diccionario de Símbolos.* Madrid, Ediciones Siruela.
- CLEMENT, Clara E. 1887. *A Handbook Of Christian Symbols And Stories Of The Saints.* Ed. by Katherine Conway. Boston/New York, Houghton Mifflin Co.
- DE LA FE, A. WWW.COINPROJECT.COM. Cyrene coins.
- DÍAZ PATIÑO, Gabriela. 2010. *Imagen y discurso de la representación religiosa del Sagrado Corazón de Jesús.* PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol.1, n° 1, p. 86-108.
- DIETZ, Arnim, 2008. *Heart Symbol and Heart Burial.* 2008. Sitio web del autor.

- DU CANGE, Ch. 1678; 1710. *Stegmata latinitatis.* Op. cit.
- GOLDSMITH, Elizabeth E. 1911. *Sacred Symbols In Art.* New York /London, Putnam Sons.
- GUÉNON, René. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada.* Bs. Aires, Eudeba, 1969.
- HULME, F.E. 1892. *The History, Principles, And Practice Of Symbolism In Christian Art.* London /New York, Swan Sonnenschein & Co. / Mac Millan & Co., 1892.
- LENGER, D.S. *Il silfio a Cirene.* Sitio web http://www.ecologiadellanutrizione.it
- PAPIRO DE ANI. 1300 AEC.
- PAPIRO DE HUNEFER. 1275 AEC.
- PIANTIGIANI, Ottorino. 1907, *Vocabolario etimologico della lengua italiana.* Op. cit.
- PLANISFERIOS: Bernardus Silvanus, Oronce Finé, A. Ortelius, Gerhardus Mercator.
- RICHARDSON, Seth. 1999. *Lybia domestica. Lybian Trade and Society,* op. cit.
- STAWELL, Florence Melian. 1931. *A Clue to the Cretan scriptures.* Op. cit.
- STEINEM, Gloria, 1983. *Outrageous Acts and Everyday Rebellions.* Owlet Books.
- VICTORIA AND ALBERT MUSEUM. On line exhibition and catalog. Gimmel Rings.
- VINKEN, P. J. 2010. *The Shape of the Heart.* Amsterdam, Elsevier.
- VOET, Leon. 1969. *The Golden Compasses. Christophe Plantin and the Moretuses.* Amsterdam, Van Gendt.
- WALKER, Matther. 2010. *The Bacon-Shakespeare Essays.* En http://www.sirbacon.org
- WWW.WILDWINS.COM/COINS Kyrene coins.

PARA "LA HEREJÍA DE BELGRANO"

- ASTRADA, Carlos. 1948. *El mito gaucho.* Ediciones Cruz del Sur.
- BENJAMIN, Walter. (1927-1932). *Conceptos de filosofía de la historia.* Buenos Aires, Agebe, 2011.
- LACUNZA Y DÍAZ, Manuel S.J. 1790. *La venida de Cristo en gloria y majestad. Observaciones de Juan Josafat Ben Ezra.* En http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/ 0581517314 4647151 932268/index.htm
- PARRA, Freddy. 2003. *Historia y escatología en Manuel Lacunza. La temporalidad a través del milenarismo lacunziano.* Santiago de Chile. Rev. Teología y Vida, v. 44 n.2-3
- PRIORA, Juan C. 2003. *Manuel Belgrano y Manuel Lacunza S.J.: Una conexión intelectual enigmática.* Paraná, Univ. Nac. del Litoral, Depto. de Filosofía, IV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía.
- SÁNCHEZ SOTTOSANTO, JUAN C. *El Orbis Novus y los motivos de Israel.* V. también *Novus Orbis, ¿nueva Iglesia?* En sanchezzottosanto-over.blog.es 2013/2014.

- SARMIENTO, Domingo F. 1850; 1979. *Recuerdos de provincia*. Buenos Aires, Capítulo.
- SEPERIZA PASQUALI, I. 2001. *Lacunza el milenarista. Mundo Mejor, n° 65*. Quilpué, Chile.
- VIZCARDO Y GUZMÁN, Juan Pablo. 1792. *Carta a los españoles americanos.* http://constitucionweb.blogspot.com/2010/04/carta-los-espanoles-americanos-juan.html
- WHITE, ERIC C. 1987. *Kaironomia: On the Will-To-Invent*. Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.

PARA "PERIPECIAS DE LOS SPEE"

- DICK, Enrique, 2002. Tras la estela del Graf Spee. Buenos Aires, Edivern.
- HANUSSA, H. 1991. Testimonio en diario La Nueva Provincia, Bahía Blanca, 11 dic.
- KRIEGEL, F. Testimonio personal.
- MEDING, Holger. La ruta de los nazis en tiempos de Perón. Buenos Aires, Emecé,1999.
- PECKHAUS, Karl. Testimonio personal.
- PROKOFF E. Testimonio familiar.
- VOIGTLANDER, Martin. Testimonio personal.

ARTÍCULOS EN DIARIOS
- Córdoba, 27.3.1940
- La Nación, jueves 28 de diciembre de 1939.
- La Voz del Interior, Córdoba, 18 de diciembre de 1939.
- La Voz del Interior, 19 de diciembre de 1939.

PARA "CASTIGOS SIN CRÍMENES"

- BIAGINI, HUGO Y ROIG, ARTURO. 2004. *El Pensamiento político alternativo en la Argentina del siglo XX*. B. Aires, Biblos. Carli, Sandra. *Escuela Nueva, cultura y política*. I, pp 363.
- BIBLIOTECA DIGITAL EDUC.AR. *Luz Vieira Méndez*. http://bibliotecadigital.educ.ar
- CASAS ZANETTI, C. A. *Juan Zanetti, un pionero en la educación popular* http://www.huellasdelahistoria.com
- CONICET. *Archivo pedagógico Cosettini*. http://www.irice-conicet.gov.ar
- CROCE, BENEDETTO, 1911. *Saggi sulla letterattura italiana del seicento*. Bari, Laterza.
- D'AMICO, DESIRÉE A. 2010. *Barrio San Vicente. Orígenes y desarrollo*. Entrevista. Córdoba, Seminario-Taller de Renovación urbana , barrios peri-centrales UNCo

FAUD, s.f. En www.faudi.unc.edu.ar/toda_faud/arquitectura/san-vicente/ historia/barrio

- GONZÁLEZ, RAÚL La excomunión del tango. Ciber artículo.
- LEJARRAGA, PABLO. Archivo de correspondencia política. Archivo Histórico Municipal, Bahía Blanca.
- MANUS, CARLOS A. http://www.elportaldeltango.com.ar/historias/reflexiones
- NARIO, HUGO. 1988. *Bepo, historia secreta de un linyera.* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1988. En internet http://www.crotoslibres.com/Hugo-Nario.pdf
- OLIVA, ALDO. *Joaquín Penina.* En http://www.mundohistoria.com.ar/joaquin-penina
- PARFENIUK, ALDO. 2006. *Libro de homenaje a Alberto Burnichon.* Córdoba, Ferreyra ed.
- PUJOL, CARLOS. *Canciones argentinas.* Buenos Aires, Emecé, 2010.
- RAMA. 2009. *El carnaval, un festejo prohibido.* En: http://argentina.indymedia.org/news, feb.
- RIQUELME, CAROLYN. 2013. *Comunicación personal sobre el CBU.* Setiembre.
- SALAS, HORACIO. *El tango,* Editorial Planeta, Buenos Aires, 1995, págs. 54/63.
- SARLENGO, ANDRÉS. 2011. *Crimen educativo. Una mirada periodística sobre las políticas educativas.* Venado Tuerto, ed. del autor.
- ZANETTI, JUAN. 1963. *Rastros del caos.* Córdoba, ed. del autor.

PARA "OLVIDO CORDOBÉS DE NICOLÁS GUILLÉN"

- BERMANN, SILVIA. 2001. Entrevista personal.
- GUILLÉN, NICOLÁS. Textos tomados de *Motivos de son (1930), Cantos para soldados... (1937), Páginas vueltas (1989) y Prosa de prisa (1961).*
- KAHN, OSVALDO. 2001. Entrevista personal.
- LIVINGSTON, Rodolfo. 1994. *Memorias de un funcionario.* Bs. Aires, Ed. de la Urraca.
- SOMMI, LUIS V. 1946. Neuquén. *Vida de los presos políticos.* Bs. Aires, Editorial Partenón.
- TARCUS, Horacio. 2009. Cartas de una hermandad. Buenos Aires, Emecé.

- *ARTÍCULOS EN PERIÓDICOS.* Diarios Córdoba y La Voz del Interior, de las fechas indicadas en el capítulo. Diario La Nueva Provincia, domingo 18 de mayo de 2008: *"Los monumentos de la plaza Rivadavia."*

PARA "LA GUERRA DE LAS VÍRGENES"

- APIANO, *Guerras Civiles, 96.*

- ATIENZA, J. 1993. *Los peregrinos del Camino de Santiago. Historia, leyenda y símbolos*. Madrid, EDAF.
- BORGEAUD, PHILIPPE, 2009. *La mére des dieux, l'ici et l'ailleurs*. En: Micrologus, XVII, 2009. La madre. Firenze.
- -----. 1996. *La mére des dieux: de Cibéle a la Vierge Marie*. Paris, Editions du Seuil.
- ----- y VOLOKHINE, Y. 2000. *La formation de la legende de Sarapis*. München – Leipzig, Archiv für Religionsgeschichte, 2 Bd, Heft 1.
- CARO BAROJA, JULIO. 1979. *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*. Madrid, Taurus.
- COROMINAS, JOAN Y PASCUAL, J.A. 1991. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos.
- CUISENER, JEAN. 1995. *Fuegos rituales en los Balcanes: técnica y simbolismo*. En El Fuego, op. cit., p. 215 ss.
- DELPECH, FRANCOIS. 1995. *Adoradores del fuego en Al-Andalus*. En El Fuego, op. cit., p. 41.
- EL FUEGO. *Mitos, ritos y realidades*. 1995. Coloquio internacional. Granada.
- GAIGNEBET, CLAUDE ET FLORENTIN, MARIE C. 1979. *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*. Paris,Payot.
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA. 1609. *Comentarios reales*. Libro VII, cap. 6.-
- GUÉNON, RENÉ. 1962. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires, Eudeba. Cap. XIX, XXI, XXXV.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, JOSÉ A. 1995. *Fuego, culpa y filantropía*. En: El Fuego, op. cit., p. 355 ss.
- LISÓN TOLOSANA, CARMELO. 1995. *El fuego: permanencias y variaciones enigmáticas*. En: El Fuego, op. cit., p. 25 ss
- LUCIUS APULEIUS. *The Golden Ass, or The Metamorphoses*. Bilingual ed. English translation by W. Adlington (1566), revised by S. Gaselee. New York, Putnam, 1934. Lib. XI.
- MILLER, DAVID L. 1970. *Orestes, el mito y los sueños como catarsis*. En: *Mitos, sueños y religión*. Ed. Joseph Campbell. pp. 29-50. Barcelona, Kairós. (Ed. española 2006).
- NÚÑEZ, HERNÁN (EL COMENDADOR GRIEGO). *REFRANES O PROVERBIOS EN ROMANCE ... Salamanca, Juan de Canova, 1555. P. 101*
- PRAT Y CARÓS, JOAN. 1990. *El Carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas*. Sitio web Institut Catalá d'Antropologia (ICA).
- PUEBLO GRANDE. 2001. *Taller de la Memoria*. Icho Cruz, Córdoba.
- ROMA, JOSEFINA. 1980. *Carnaval; la festa de festes*. Barcelona, Revista d'Historia L'Avec, febrero.
- SÁNCHEZ DRAGÓ, FERNANDO. 1985. *Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España*. Ob. Cit. V. 2da, parte, cap. II,1ra. Parte, cap. IV.
- SHOWERMAN, GRANT, 1900. *Great Mother of the Gods*. Madison, Bull. Univ. of Wisconsin, Philol. and Liter. Ser., v. I, nr. 3, pp. 221 ss.

PARA "COSQUÍN, CRÓNICA DE UN ESPEJO ROTO"

<u>*TESTIMONIOS ORALES*</u>

- Adalberto "Tito" Nogués, Marta Beltramo, Juan Devesa y Rubén Posadas (acerca del Festival de Cosquín); Nelson Picabea y los organizadores del Pre Cosquín en Río Colorado, provincia de Río Negro. Jorge Valdivia, Máximo Arias, Hugo Oviedo y Paula Tejada Gómez (acerca de los comienzos y el desarrollo del Encuentro Cultural de San Antonio).

<u>*LIBROS Y ARTÍCULOS DE PERIÓDICOS*</u>

- AMUCHÁSTEGUI, Irma. (2002). *Una cuestión de actitud; el folkore testimonial renueva fuerzas.* Diario Clarín, Espectáculos, 15 de enero, Buenos Aires, p. 6
- ATIENZA, J. 1993. Op. cit.
- AUGÉ, Marc. (2000). *Sobremodernidad, Del mundo de hoy al mundo de mañana.* Web site Marc Augé, p. 7-10.
- AYDALOT, Pierre. (1986), *Milieux innovateurs en Europe*. GREMI, Paris.
- BAIMAN, Ron (1996). *From markets to limited governments. A look down the Slippery Slope of "Neo-Leftism".* Chicago, DSA, CDV.
- BARTHES, Roland. (1982), *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces.* Paidós, Barcelona.
- BISCHOFF, Efraín. (2002), *Del turismo a vuelo de pájaro al turismo organizado.* III Jornadas de Historia Regional, Villa Carlos Paz.
- BIXIO, Beatriz. (2001), *Toponimia aborigen del departamento Punilla. Construcción de la realidad a partir de la nominación.* Conferencia. Municipalidad, Villa Carlos Paz.
- BRISSET, DEMETRIO. (1995). *Imagen y símbolo en el personaje ritual del Judas.* En El Fuego, op. cit., p. 301 ss.
- BURCKHARDT, J. *Reflexiones sobre la historia universal.* México, Fondo de Cultura Económica.
- BURGESS, Paul. (1999) *European Borders. A History of Space.* Sitio web del autor.
- CASTELLS, Manuel. (1997). *La sociedad red,* Alianza Editorial, Madrid, p. 445-450.
- COSTE, Cristina. (2001). *Auto N° 804,* Juzgado Civil y Comercial, Cosquin, p. 1085.
- DICCIONARIOS RIODUERO. (1982), *Símbolos,* Ediciones Rioduero, Madrid.
- FRÍAS, Luis. (1985), *Historia del Lago San Roque,* Edit. Municipal, Córdoba, p. 50-59.
- GÁLVEZ, Víctor. (1888), *Recuerdos de un viejo,* Academia Nac. de Letras, Bs. Aires.
- GIORDANO, S. Y MARECO, A. (2010). Había que cantar. Una historia del Festival de Cosquín. Cosquín, Municipalidad.
- GIORDANO, S. *El peor festival de la última década.* Suplemento Vos, del diario La Voz del Interior, día 2.2.2014. Y otros seis artículos del mismo autor en la semana del 54° Festival de Cosquín.
- *GUÍA TURÍSTICA YPF*. (1998), Editorial San Telmo, Buenos Aires, p. 42-43, 106-107.

- HOBSBAWN, Eric. (1987). *The invention of tradition.* Cambridge University Press, Cambridge, p. 1-14.
- HUBER, Norberto. (2002), *El pueblo de Cosquín en 1785,* XVI Congreso, Cosquín.
- ------. (2002b). *El Santa María de ayer.* Municipalidad, Santa María de Punilla.
- ICOMOS (1999). *International Cultural Tourism Charter,* 12th Gen. Assembly, Mexico.
- KARASIK, Gabriela. (1994), *Cultura e identidad en el Noroeste argentino.* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- LUNA, Félix. (2000), *Historia Integral de la Argentina* vol. II, Planeta De Agostini, Buenos Aires.
- LYOTARD, François. (1979), *The postmodern condition.* Manchester University Press, Manchester, p. 27.
- MASSONIO, Salvatore (1627). *Dell'insalata e dell'uso di esa.* Genova. (Acerca del romero).
- MINIERI, Ramón. (2002). *La fiesta incorpórea. El fenómeno Cosquín y los conceptos de patrimonio cultural inmaterial.* XVI Congreso, Cosquín.
- -----.- (2003). *La riqueza invisible. Los patrimonios culturales en las escuelas de Villa Carlos Paz.* (En: Curso: Patrimonio Histórico, Identidad y Turismo. Villa Carlos Paz, 12 y 13 de mayo.)
- NORTH, D. (1955). *Location theory and regional economic growth,* Journ. Polit, Econ. 63
- NUDLER, Oscar (1987). *Modelos de desarrollo.* Fundación Bariloche.
- PALMA, Ricardo. (1894), *Tradiciones peruanas.* v. II, Montaner y Simón, Barcelona, p. 144.
- PANETTIERI, José. (1982), *Los trabajadores.* CEAL, Buenos Aires, pp. 33; 18-19; 33-36
- PARFENIUK, Aldo. (2002), *Cosquín, ¿patrimonio intangible?* XVI Congreso del Hombre Argentino y su Cultura, Cosquín, 2002, p. 1-A.
- PUJOL, Sergio. (1994), *Valentino en Buenos Aires. Los años veinte y el espectáculo.* Emecé Editores, Buenos Aires, p. 156-160; 176-177.
- SANTOS, Milton. (1999), *A Guerra dos lugares.* Café Filosófico, Sao Paulo, p. 1.
- SENANES, G. (2002), *La responsabilidad militante del Nuevo Cancionero.* Diario Clarín, Espectáculos, 15 de enero, Buenos Aires, p. 7.
- SOJA, Edward. (1997) *El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la imaginación geográfica.* Geographikós, Revista de Geografía, nr. 8, p. 76.
- SONTAG, Susan. (1978), *Illness as a metaphor.* Feuer Strauss and Giroux, New York.
- ----.- (1989), *Le sida et ses métaphores.* Christian Bourgeois, Paris.
- STIVALE, Charles. (1985). *Pragmatic / Machinic: Discussion with Felix Guattari.* Wayne State Universi-ty.
- STRASSER, Beatriz (2002), *Sentido del peregrinaje a Cosquín.* XVI Congreso, Cosquín.
- TABORDA, Graciela. (2002). *El Ateneo Folklórico y el Curso de Maestros de Fron-*

tera. XVI Congreso, Cosquín.
- TERÁN, Oscar. (1991). *Nuestros años sesenta*. Puntosur, Buenos Aires.
- VIRNO, Paolo. (2001). *Apparenze posfordiste. Ipocrisia del capitale*. (En: Indici, n° 16, aprile).
- WORNAT, Olga (2002). *Nuestra Santa Madre. Historia pública y privada de la Iglesia Católica Argentina*. Buenos Aires, Ediciones B Argentina.

DIARIOS Y REVISTAS
- Diario "LA VOZ DEL INTERIOR" – años 1961 / 2003.
- GRANDES ÉXITOS (1973), *Cancionero folklórico*. Ediciones Triunfal, Buenos Aires.
- RITMOS DEL ANDE (1969 – 1975), *Cancionero Popular*. Villamor, Buenos Aires.

PARA "TRAJES PARA EL REY"

- ADORNO, Theodor (1951). *Minima moralia*. (En sanasideas.files.wordpress.com/2013).
- ANDERSEN, Hans C. (1837). *El traje nuevo del Emperador*.
- BENJAMIN, Walter. (1927-1932). *Op. cit*.
- BURCKHARDT, Jacob. (1889; 1969). *Reflexiones sobre la historia universal*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CANETTI, Elías. (1960; 2009) *Masa y poder*. Madrid, Debolsillo.
- GONZÁLEZ TUÑÓN, Raúl. (2011). *El Puchero Misterioso*, en *A la sombra de los barrios porteños*, 1957. Buenos Aires, Seix Barral.
- KLEMPERER, Víctor. (2001). *LTI. La lengua del Tercer Reich*. Madrid, Minúscula.
- KOHAN , Walter Omar (2004). *Infancia entre educación y filosofía*. Barcelona, Laertes.
- ROCKER, Rudolf. (1936; 1949). *Nacionalismo y cultura*. Buenos Aires, Americalee.
- SPINRAD, NORMAN (1972). *El sueño de hierro*. Buenos Aires, Minotauro..

SOBRE DESENTERRAR, RECORDAR... ¿RECUPERAR?

- BENJAMIN, Walter (1937). *Desenterrar y recordar*, en *Cuadros de un pensamiento*. Buenos Aires, Imago Mundi, 2013. p. 99
- MANCINI, Adriana (2013). *Posfacio*. Ibid. ant., p. 136.

AGRADECIMIENTOS

A la poeta Marcela Saracho, que sugirió el título de este libro.

A la ciudad y la provincia de Córdoba, porque de su gente, en sus calles y campos, aprendí mucho de lo aquí narrado.

A Stella, por su paciente compañía y permanente aliento.

Al generoso amigo y fiel editor Vildo Pioppi.

Al capaz y paciente diseñador Mariano Blanco.

INDICE